Sitzungsberi... der Sächsischen Akademie der Wissenschaf...

Königlich Sächsische Gesellschaft der ...



R. Hildebrand.

BERICHTE

ÜBER DIE

VERHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

ZU LEIPZIG.

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE CLASSE.

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND.

1870.

LEIPZIG

BEI S. HIRZEL.



INHALT.

Protector der Königlich Sächsischen Gesellschaft
der Wissenschaften

SEINE MAJESTÄT DER KÖNIG.

Ehrenmitglied

Seine Excellenz der Herr Vorsitzende des Gesammtministeriums
und Staatsminister des Cultus und öffentlichen Unterrichts
Freiherr *Johann Paul von Falkenstein.*

Ordentliche einheimische Mitglieder der philologisch-historischen Classe.

Herr Professor *Heinrich Leberecht Fleischer* in Leipzig, Secretär der philol.-histor. Classe.
- Professor *Hermann Brockhaus* in Leipzig, stellvertretender Secretär der philol.-histor. Classe.
- Geheimer Hofrath *Eduard Albrecht* in Leipzig.
- Professor *Conrad Bursian* in Jena.
- —— *Georg Curtius* in Leipzig.
- —— *Adolf Ebert* in Leipzig.
- —— *Friedrich Franke* in Meissen.

Se. Exc. Herr Geheimer Rath *Hans Conon von der Gabelentz* in Altenburg.

Herr Geheimer Hofrath und erster Universitäts-Oberbibliothekar *Ernst Gotthelf Gersdorf* in Leipzig.
- Domherr und Geheimer Hofrath *Gustav Hänel* in Leipzig.

Herr Professor *Gustav Hartenstein* in Jena.
- Professor und zweiter Universitäts - Oberbibliothekar *Christoph Ludolf Ehrenfried Krehl* in Leipzig.
- Hofrath *Karl Nipperdey* in Jena.
- Professor *Johannes Adolph Overbeck* in Leipzig.
- Geheimer Regierungsrath *Friedr. Ritschl* in Leipzig.
- Geheimer Hofrath *Wilhelm Roscher* in Leipzig.
- Professor *Georg Voigt* in Leipzig.
- Geheimer Rath *Karl Georg von Wächter* in Leipzig.
- Professor *Friedrich Zarncke* in Leipzig.

Ordentliche auswärtige Mitglieder der philologisch-historischen Classe.

Herr Professor *Johann Gustav Droysen* in Berlin.
- —— *Hermann Alfred von Gutschmid* in Kiel.
- —— *Moritz Haupt* in Berlin.
- Geheimer Justiz- und Oberappellationsgerichtsrath *Andreas Ludwig Jacob Michelsen* in Schleswig.
- Professor *Theodor Mommsen* in Berlin.
- Hofrath *Hermann Sauppe* in Göttingen.
- Professor *Gustav Seyffarth* in New-York.
- —— *Karl Bernhard Stark* in Heidelberg.

Ordentliche einheimische Mitglieder der mathematisch-physischen Classe.

Herr Geheimer Medicinalrath *Ernst Heinrich Weber* in Leipzig, Secretär der mathem.-phys. Classe.
- Geheimer Hofrath *Wilhelm Gottlieb Hankel* in Leipzig, stellvertretender Secretär der mathem.-phys. Classe.
- Professor *Carl Bruhns* in Leipzig.
- Geheimer Hofrath *Moritz Wilhelm Drobisch* in Leipzig.
- Professor *Gustav Theodor Fechner* in Leipzig.
- Hofrath *Carl Gegenbaur* in Jena.

Herr Geheimer Regierungsrath *Peter Andreas Hansen* in Gotha.
- Professor *Johann August Ludwig Wilhelm Knop* in Leipzig.
- —— *Hermann Kolbe* in Leipzig.
- —— *Rudolph Leuckart* in Leipzig.
- Hofrath *Carl Friedrich Wilhelm Ludwig* in Leipzig.
- Geheimer Bergrath *Karl Friedrich Naumann* in Leipzig.
- Professor *Carl Neumann* in Leipzig.
- Oberbergrath *Ferdinand Reich* in Freiberg.
- Bergrath *Theodor Scheerer* in Freiberg.
- Professor *Wilhelm Scheibner* in Leipzig.
- Hofrath *August Schenk* in Leipzig.
- —— *Oskar Schlömilch* in Dresden.
- Professor *Eduard Friedrich Weber* in Leipzig.
- —— *Johann Carl Friedrich Zöllner* in Leipzig.

Ordentliche auswärtige Mitglieder der mathematisch-physischen Classe.

Herr Professor *Heinrich d'Arrest* in Kopenhagen.
- —— *Heinrich Richard Baltzer* in Giessen.
- Hofrath *Otto Funke* in Freiburg.
- Professor *Wilhelm Hofmeister* in Heidelberg.
- Hofrath *Mathias Jacob Schleiden* in Dorpat.
- Professor *Samuel Friedrich Nathanael Stein* in Prag.
- —— *Alfred Wilhelm Volkmann* in Halle.
- —— *Wilhelm Weber* in Göttingen.

Verzeichniss

der bei der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften im Jahre 1870 eingegangenen Schriften.

Von gelehrten Gesellschaften, Universitäten und öffentlichen Behörden herausgegebene und periodische Schriften.

Codex diplomaticus Saxoniae Regiae. Im Auftrage der K. Sächs. Staatsregierung herausgeg. von E. G. Gersdorf und K. Fr. von Posern-Klett. Zweiter Haupttheil. Neunter Band. Urkundenbuch der Stadt Leipzig. Zweiter Band. Leipzig 1870.

Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin. Aus d. J. 1869. I. u. II. Bd. Berlin 1870.

Monatsbericht d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. 1869. Nov. u. Dec. 1870. Januar—November.

Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-histor. Cl. LXI. Bd. 2. 3. Heft. LXII. Bd. 1—4. Heft. Wien 1869.

Sitzungsberichte der mathem.-naturwissensch. Cl. der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Erste Abth. LIX. Bd. 3—5. Heft. LX. Bd. 1. 2. Heft. — Zweite Abth. LIX. Bd. 4. 5. Heft. LX. Bd. 1. 2. Heft. Wien 1869.

Anzeiger d. Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien. Mathem.-naturwissensch. Classe. VII. Jahrg. 1870. No. 1—5. 8—25.

Almanach der Kais. Akad. d. Wissensch. Jahrg. 19. 1869.

Die Handschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philosophisch-histor. Cl. Bd. 16 u. 18. — Mathematisch-naturwissensch. Cl. Bd. 29. Wien 1869.

Archiv für österreich. Geschichte, herausgeg. von der zur Pflege vaterländ. Gesch. aufgestellten Commission der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. 41. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Wien 1869.

Verhandlungen der k. k. geologischen Reichsanstalt. 1869. No. 10—13. 1870. 1. 6 9. Wien.

Die fossilen Mollusken des Tertiärbeckens von Wien, von Dr. Moriz Hörnes, nach dessen Tode beendigt von Prof. Dr. Aug. Em. Reuss. Bd. II. No. 9 u. 10. Bivalven. Abhandlungen der k. k. geolog. Reichsanstalt, IV, 9 u. 10. Wien 1870.

Jahrbuch der k. k. geologischen Reichsanstalt. Jahrg. 1869. Bd. XIX. Jahrg. 1870. Bd. XX. Wien.

Verhandlungen der k. k. zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien. Jahrg. 1869. Bd. XIX. Wien 1869.

Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1. Bd. Probenummer, ausgeg. d. 30 März 1870. No. 3 4. Wien.

Abhandlungen der königl böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften vom J. 1869. 6. Folge. 3. Bd. Prag 1870.

Sitzungsberichte der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag. Jahrg. 1869. Prag 1870.

Repertorium sämmtlicher Schriften der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften vom J. 1769—1868. Prag 1869.

Magnetische und meteorologische Beobachtungen auf der k. k. Sternwarte zu Prag im J. 1869. Dreissigster Jahrg. Prag 1870.

Abhandlungen der philosoph. - philolog. Classe d. k. bayer. Akad. d. Wissensch. 12. Bd. 1. Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften d. XLV. Bd.) München 1869.

Abhandlungen der mathem.-physikal. Classe der k. bayerischen Akad. d. Wissensch. 10. Bds. 3. Abth. (In der Reihe der Denkschriften der XXXVII. Bd.) München 1870.

Sitzungsberichte d. k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München. 1869. I. Heft 4. II. Heft 1—4. München 1869. — 1870. I. Heft 1—4. München 1870.

Die Entfaltung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte. Vortrag in d. öffentl. Sitz. d. k. Akad. d. Wiss. am 28. März 1870 u. s. w. gehalten von W. Preger. München 1870.

Denkschrift auf Chr. E. H. von Meyer, von C. Fr. Zittel. München 1870.

Elfte Plenarversammlung der histor. Commission bei der k. bayer. Akademie d. Wissensch. Bericht des Secretariats. München im October 1870.

Annalen der k. Sternwarte bei München. Von J. v. Lamont. XVII. Bd. (Der vollständigen Sammlung XXXII. Bd.) München 1869.

Verzeichniss von 4793 teleskopischen Sternen zwischen —3° und —9° Declination u. s. w. IX. Supplementband zu den Annalen der Münchener Sternwarte. Von J. v. Lamont. München 1869.

Catalogus codd. latinorum bibliothecae regiae Monacensis. Composuerunt Car. Halm et Georg. Laubmann. T. I. P. I. Num. 1—2329 complectens. Monachii 1868.

Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. XIV von den Jahren 1868 und 1869. Göttingen 1869.

Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georgs-August-Universität aus d. J. 1869. Göttingen 1869.

Zeitschrift des k. sächs. statistischen Bureau's. XV. Jahrg. 1869. No. 6—12 nebst Index, und 1870 No. 1—4. Dresden 1869 u. 1870.

Jahresbericht über den 42. Cursus der königl. polytechn. Schule und über den 33. Cursus der königl. Baugewerkenschule zu Dresden. 1869—1870. (2 Exx.)

Jahresbericht der Handels- und Gewerbekammer in Dresden 1869. Dresden 1870.

Blätter des psychologischen Vereins zu Dresden. No. 1. 1870.

Vierteljahrsschrift der astronom. Gesellschaft. IV. Jahrg. 1869. 4. Heft. Leipzig 1869 V. Jahrg. 1870. 1—4. Heft. Leipzig 1870.

Tafeln zur Reduction von Fixstern-Beobachtungen fur 1726—1750. Zweites Supplementheft zur Vierteljahrsschrift der astronom. Gesellschaft. (Jahrg. IV.) Leipzig 1869.

Tafeln der Amphitrite, mit Berücksichtigung der Störungen durch Jupiter, Saturn und Mars, entworfen von E. Becker. Publication der astronom. Gesellschaft. No. X. Leipzig 1870.

Uebersicht der Resultate aus den meteorologischen Beobachtungen, angestellt auf den k. sächs. Stationen. Mitgetheilt nach den Zusammenstellungen im statistischen Bureau von C. Bruhns in Leipzig. Monat Juli 1869.

Neues Lausitzisches Magazin. 47. Bd. 1. 2. Heft. Görlitz 1870.

Scriptores rerum Lusaticarum. Sammlung Ober- und Niederlausitzischer Geschichtsschreiber; herausg. von der Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften. Neue Folge. Bd. IV. Görlitz 1870.

Lotos. Zeitschrift für Naturwissenschaften Herausgeg. vom naturhistorischen Vereine Lotos in Prag. 19. Jahrg. Prag 1869.

Die Fortschritte der Physik im J. 1866, dargestellt von der physikal. Gesellschaft zu Berlin. Jahrgang XXII. Berlin 1869.

Berichte der deutschen chemischen Gesellschaft zu Berlin. Dritter Jahrg. No. 1—20. Berlin 1870.

Schriften der königl. physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg. Jahrg. IX. 1. Abth. 1. 2. Königsberg 1868. — Jahrg. X. Abth. 1. 2. Königsberg 1869.

Sechszehnter Bericht der Philomathie in Neisse vom August 1867 bis August 1869. Neisse 1869.

Verhandlungen der physikal.-medicin. Gesellschaft in Würzburg. Neue Folge. Bd. I. Heft 4. Würzburg 1869.

Verhandlungen des naturhistorisch-medizinischen Vereins zu Heidelberg. Bd. V. 3. Stück.

Zehnter Bericht des Offenbacher Vereins für Naturkunde vom 17. Mai 1868 — 6. Juni 1869. Offenbach 1869.

Jahrbücher des Nassauischen Vereins für Naturkunde. 21. u. 22. Heft. Wiesbaden 1867 u. 68.

Jahrbücher des Vereins v. Alterthumsfreunden im Rheinlande. Heft XLVII u. XLVIII. Bonn 1869.

Neunzehn Programme zu Winckelmanns Geburtstage am 9. Dec. 1845—1869 und ein Welcker-Programm, herausgegeben vom Vorstande des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande:

L. Lersch, Das Coelner Mosaik. 1845. Bonn 1846.

Ders., Apollon der Heilspender. 1847. Bonn 1848.

Ders., Das sogenannte Schwert des Tiberius. Ein römischer Ehrendegen aus der Zeit dieses Kaisers. 1848. Bonn 1849. (Dazu eine lose lithogr. Tafel.)

Prof. Dr. Braun, Die Kapitole. 1849. Bonn 1849.

Ders., Erklärung eines antiken Sarkophags zu Trier. 1850. Bonn 1850.

Ders., Jupiter Dolichenus. Erklärung einer zu Remagen gefundenen Steinschrift und der Hauptfigur auf der Heddernheimer Bronze-Pyramide. 1852. Bonn 1852.

Ders., Das Judenbad zu Andernach. 1853. Bonn 1853.

Ders., Zur Geschichte der Thebaischen Legion. 1855. Bonn 1855.

Prof. Dr. Braun, Die Trojaner im Rheinlande. 1856. Bonn 1856.
Ders., Der Wüstenroder Leopard, ein römisches Cohortenzeichen. 1857. Bonn 1857.
Ders., Die Externsteine. 1858. Bonn 1858.
Ders., Das Portal zu Remagen. Programm zu F. G. Welcker's 50jährigem Jubelfeste am 16. Oct. 1859. Bonn 1859.
Ders., Kunstarchäologische Betrachtungen über das Portal zu Remagen. 1859. Bonn 1859.
Prof. Dr. E. aus'm Weerth, Das Bad der römischen Villa bei Allenz. 1861. Bonn 1861.
Dr. Joh. Freudenberg, Das Denkmal des Hercules Saxanus im Berohlthal. 1862. Bonn 1862.
Franz Fiedler, Die Gripswalder Matronen- und Mercuriussteine. 1863. Bonn 1863.
L. Urlichs, Ueber die Gruppe des Pasquino. Nebst einem Anhange über den Achilles Borghese. Hierzu eine Restauration der Gruppe und deren Begründung von Ed. von der Launitz. 1867. Bonn 1867.
Friedrich Wieseler, Der Hildesheimer Silberfund. Erste Abth. 1868. Bonn 1868.
F. Peters, Die Burg-Kapelle zu Iben. 1869. Bonn 1869.

Die Römische Villa zu Nennig und ihr Mosaik erläutert von Domcapitular v. Wilmowsky. Herausgeg. vom Vorstande des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bonn 1865.

Das Siegeskreuz der Byzantinischen Kaiser Constantius VII. Porphyrogenitus und Romanus II. und der Hirtenstab des Apostels Paulus, zwei Kunstdenkmäler byzantinischer und deutscher Arbeit des 10. Jahrh. in der Domkirche zu Limburg an der Lahn, erläutert von E. aus'm Weerth. Herausgeg. vom Vorstande des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande zur Doppelfeier des 25jährigen Bestehens des Vereins und des Geburtstages Winckelmanns. Bonn 1866.

Beiträge zur Geschichte der kurkölnischen Universität Bonn, von C. Varrentrapp. Festgabe, dargebracht zur 50jährigen Stiftungsfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 3. Aug. 1868 vom Verein von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bonn 1868.

Verhandlungen des Vereins für Kunst und Alterthum in Ulm und Oberschwaben. Neue Reihe. 1. Heft. Ulm 1869.

Correspondenzblatt des Naturforscher-Vereins zu Riga. 18. Jahrgang. Riga 1870.

Denkschrift des Naturforscher-Vereins zu Riga, herausgeg. in Anlass der Feier seines 25jährigen Bestehens am 27. März 1870. Riga 1870.

Zur Geschichte der Forschungen über die Phosphorite des mittlern Russlands, von W. v. Gutzeit. Denkschrift u. s. w. Riga 1870.

Mittheilungen der naturforschenden Gesellschaft in Bern aus dem J. 1869, No. 684—711. Bern 1870.

Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft in Solothurn am 23., 24. u. 25. August 1869. 53. Jahresversammlung. Jahresbericht 1869. Solothurn 1870.

Beiträge zur vaterländischen Geschichte. Herausgeg. von der histor. Gesellschaft in Basel. Neunter Bd. Basel 1870.

Nederlandsch Meteorologisk Jaarboek voor 1869, uitgegeven door het Koningl. Nederl. Meteorologisk Instituut. Jaargang 21. Deel 1. Waarnemingen in Nederland. Utrecht 1869.

Programma van de Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen te Haarlem voor het Jaar 1869 en 1870.

Archives Néerlandaises des sciences exactes et naturelles, publiées par la Société Hollandaise des sciences à Harlem et rédigées par E. H. v. Baumhauer. Tome IV, la Haye 1869. Tome V, livr. 1—3, La Haye 1870.

Die Osteologie und Myologie von Sciurus vulgaris L. verglichen mit der Anatomie der Lemuriden und des Chiromys, von Dr. C. K. Hoffmann und H. Wagenbergh. Eine von der Holl. Ges. d. Wiss. in Harlem gekrönte Abhandlung. Harlem 1870.

Algae Japonicae Musei botanici Lugduno-Batavi, auct. W. F. R. Suringar. Edidit Soc. scient. Holl. quae Harlemi est. Harlem 1870.

Nederlandsch Archief voor Genees- en Natuurkunde, uitgegeven door F. C. Donders en W. Koster. Deel V. 2—4. Aflev. Utrecht 1870.

Verslag van het Verhandelde in de algemeene Vergadering van het Provinciaal Utrechtsch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen gehouden den 28 Juni 1870. Utrecht 1870.

Proeve eener geneeskundige Plaatsbeschrijving van de gemeente Leeuwarden door Dr. T. H. Asman. Eene door het Provinciaal Utrechtsch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen bekroonde Prijsverhandeling. Utrecht 1870.

Mémoire sur le genre Potérion par T. Harting, publié par la Société des arts et des sciences d'Utrecht. Utrecht 1870.

Questions mises au concours par la Société des arts et sciences établie à Utrecht. 1870.

Negende jaarliksch Verslag etc. in het Nederlandsch Gasthuis voor Ooglijders etc. Utrecht 1868.

Congrès national pour le progrès des sciences géographiques, cosmographiques et commerciales qui s'ouvrira à Anvers dans le courant du mois d'Août 1870.

Programme de la Société Batave de philosophie expérimentale de Rotterdam. 1869.

Memoire sur la théorie mathématique de la chaleur et de la lumière, par de Colonet-d'Huart. Luxembourg 1870.

Programma certaminis poetici ab Academia Regia disciplinarum Nederlandica ex legato Hoeufftiano indicti anno 1870. (2 Exx.)

Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica per l'anno 1869. No. 12. (Dicembre.) — Per l'anno 1870. No. 1—10 (Gennajo—Ottobre). Roma.

Memorie del R. Istituto Veneto &c. Vol. XIV, pag. 359—534. Vol. XV, pag. 1—193. Venezia 1870.

Atti del R. Istituto Veneto &c. T. XIV, Serie III, Disp. 9. 10. T. XV, Serie III, Disp. 1—9. Venezia 1868—70.

Atti della R. Accademia delle scienze di Torino. Vol. IV, Disp. 1—7. (Nov. 1868—Giugno 1869.) Vol. V, Disp. 1—7. Torino 1869—70.

Appendice al Vol. IV degli Atti della R. Accademia delle scienze di Torino. 1869.

Sunti di lavori scientifichi letti e discussi nella Classe di scienze morali, storiche e filologiche della R. Accademia delle scienze di Torino dal 1859 al 1865. Torino 1868.

Notizia storica dei lavori fatti dalla Classe di scienze fisiche e matematiche della R. Accademia delle scienze di Torino negli anni 1864 e 1865. Torino 1869.

Bollettino meteorologico e astronomico del R. Osservatorio dell' Università di Torino. Anno III. 1868. Anno IV. 1869.

Giornale di scienze naturali ed economiche pubblicato per cura del Consiglio di perfezionamento annesso al R. Istituto tecnico di Palermo. Anno 1869. Vol. V. Fasc. III e IV. Parte I. Scienze naturali. Palermo 1869.

Philosophical Transactions of the Roy. Society of London for the year 1869. Vol. 159. Part I. II. London 1869—70.

Proceedings of the Roy. Society of London. No. 109—118. (Vol. XVII. No. 109—113, Vol. XVIII. No. 114—118.) London 1869—70.

Catalogue of scientific Papers (1800—1863) compiled and published by the R. Society of London. Vol. III. London 1869.

The Roy. Society, 30th Nov. 1869.

Proceedings of the Royal Institution of Great Britain. Vol. V. No. 49—51. Part. 5—7.

Royal Institution of Great-Britain. 1869. List of the members &c. London 1869.

Nature. A weekly illustrated Journal of Science. No. 10—30. Mit Titel zu Vol. I. Nov. 1869 to April 1870. — No. 31—56. Mit Titel zu Vol. II. May to Nov. 1870. — No. 57—63. London.

Transactions of the Roy. Society of Edinburgh. Vol. 25. Part 2. For the session 1868—69. Edinburgh 1869. (Schluss von Vol. 25 mit Index.)

Proceedings of the Roy. Society of Edinburgh, Session 1868—69. (No. 77—79. Schluss von Vol. VI mit Index.)

The Transactions of the R. Irish Academy. Vol. 24. Polite Literature, Part 4. Antiquities, Part 8. Science, Part 9. Dublin 1867. — Science. Part. 10—14. Dublin 1869. Part 15. Dublin 1870.

Journal of the Royal Geological Society of Ireland. Vol. XII. Part 2. 1868—69. Edinburgh 1869.

Mémoires de la Société des sciences naturelles de Strasbourg. T. 6, livraison 2. Strasbourg 1870.

Bulletin de la Société des sciences naturelles de Strasbourg. 1re année (1868) No. 1. No. 3—11. — 2e année (1869) No. 1—10. Strasbourg 1868 u. 69.

Mémoires de l'Académie Impériale des sciences, belles-lettres et arts de Lyon. Classe des sciences. Tome XVII. Lyon 1869—1870.

Annales de la Société Linnéenne de Lyon. Année 1869. Nouv Sér. Tome XVII. Paris 1869.

Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux. Tome V, pag. 280—394. Bordeaux 1867. Tome VII. Bordeaux 1869.

Société des sciences physiques et naturelles de Bordeaux. Extrait des procès-verbaux des séances. Bordeaux 1869. (Pag. I—LIX.)

Memorias de la R Acad. de ciencias mor. ý pol. T. II. Parte 1a. Madrid 1867. — Parte 2a. Madrid 1869. (Mit Index zu T. II.)

R. Acad de ciencias mor. y polit. — Resumen de sus actas y discursos leidos en la Junta pública general celébrada en 10 Junio 1866. Madrid 1866. (2 Exx.)

Real Academia de ciencias morales y politicas. Año de 1868, 69 y 70. Madrid. (Mitgliederverzeichniss.)

Discursos pronunciados en la Acad de ciencias morales y politicas en la recepcion publica del Señor Don Santiago Diego Madrazo, en 18 Dic. 1864. Madrid 1864.

Discursos leidos ante la R. Acad de ciencias mor. y pol. en la recepcion pública, Madrid 1868 y 1869, a) del Sr. Don Antonio Aguilar y Correa, el Domingo 26 Enero 1868. b) del Sr. D. Fermin Caballero, el Domingo, 31 Marzo 1868. c) del Sr. D. Juan Martin Caramolino, el Domingo 31 Mayo 1868. d) del Sr. D. Antonio Andonaegui, el Domingo 23 Mayo 1869. e) del Sr D. José Lorenzo Figuerón, el Domingo 23 Mayo 1869.

Almanaque náutico para 1871 calculado de órden de la Superioridad en el Observatorio de Marina de la Ciudad de San Fernando. Cádiz 1869.

Anales del Observatorio de Marina de San Fernando. Publicados de órden de la Superioridad, por el Director D. Cecilio Pujazon. Section 2ª.I Observaciones meteorologicas. Año 1870. San Fernando 1870.

Det Kongel. Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 5. Række. Naturvidenskabelig og Mathematisk Afd. 8. Bd. 6. og 7. Heft; 9. Bd. 1. Heft. — Historisk og Philosophisk Afd. 4. Bd. 4. Heft. Kjøbenhavn 1869.

Extrait d'un Mémoire sur les lois des courants dans les conduites ordinaires et dans la mer, par M. A. Colding. Copenhague. (Sonderabzug aus Vidensk. Selsk. Skr. 5. Række, Naturvidensk. og mathem. Afd. 9. Bd. III.)

Oversigt over det Kong. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger og det Medlemmers Arbeider i Aaret 1868, No. 5. 6. 1869, No. 2—5. 1870, No. 1. Kjøbenhavn.

La Société Royale Danoise des Sciences. Copenhague. Questions mises au concours pour l'année 1870.

Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania. Aar 1868. Christiania 1869.

Forhandlinger ved de scandinaviske naturforskeres tiende møde i Christiania fra den 4de til den 10de Juli 1868. Christiania 1869.

Nyt Magazin for Naturvidenskaberne. Udgives af den physiographiske Forening i Christiania ved M. Sars og Th. Kjerulf. 16. Binds 1—4 Hefte. Christiania 1869.

Det Kongel. Norske Frederiks Universitets Aarsberetning for Aaret 1868.

Norges officielle Statistik. 18 Stück, die Jahre 1861—1869 umfassend.

Beretning om Bodsfængslets Virksombed i Aaret 1868. Christiania 1869.

Sveriges geologiska Undersökning. Tionde Häftet. Bladen 31—35: Upsala, Örbyhus, Svenljunga, Åmål och Baldersnäs samt Geologisk Öfversigtskarte öfver bergarterna på Östra Dal. (a—e mit 6 Karten.) Stockholm 1869—70.

Nova Acta regiae Societatis scientiarum Upsaliensis. Ser. III. Vol. VII. Fasc. 1. 1869.

Upsala Universitets Årsskrift. 1868. Upsala 1868.

Acta Universitatis Lundensis. Lunds Universitets Års-Skrift 1868 I. Theologi. II. Philosophi, Språkvetenskap och Historia. III. Mathematik och Naturvetenskap Lund 1868—9.

Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar. XII. 1869—70. Helsingfors 1870.

Bidrag till Kännedom af Finlands Natur och Folk, utgifna af Finska Vetenskaps-Societeten. 15de Häftet. Helsingfors 1870.

Memoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. VIIe Sér. Tome XIII. No. 8 et dernier. Tome XIV. No. 1—9 et dernier. Tome XV. No. 1—8 et dernier. St.-Pétersbourg 1869. 1870.

Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tome XIV. No. 1—6 et dernier. Tome XV. No. 1. 2. St.-Pétersbourg 1869. 1870.

Mélanges physiques et chimiques tirés du Bulletin de l'Acad. Impér des sciences de St. Pétersbourg. Tome VIII. $\frac{20 \text{ Mai}}{1 \text{ Juni}}$ 1869. Vorschläge, betreffend die Reorganisation des meteorolog. Beobachtungssystemes in Russland. Bericht einer Commission der Akademie.

Mélanges biologiques tirés du Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Pétersbourg. Tome VII. 2 Stück vom $\frac{18}{30}$ Novbr. 1869 und $\frac{10}{22}$ Febr. 1870, von J. Fr. Brandt.

Jahresbericht des physikal. Central-Observatoriums für 1869. Der Akademie abgestattet von H. Wild, Director. St. Petersburg 1870.

Repertorium für Meteorologie, herausg. von der Kais. Akad. d. Wiss., redig. von H. Wild. Bd I. Heft 1. St. Petersburg 1869.

Compte-Rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1868. St.-Pétersbourg 1869. — Der dazu gehörige Atlas. St. Pétersbourg 1869.

Bulletin de la Société Imperiale des Naturalistes de Moscou. No. 1—4. Année 1869—70.

Archeologićeskaja Topografia Tamanskago Poluostrowa, izsljedowanie K. Görtza. Izdanie Moskowskago Archeologićeskago Obśćestwa. (Archäologische Topographie der Halbinsel Taman, von C. Görtz.) Moskau 1870. Herausgeg. von der Moskauer archäolog. Gesellschaft.

Prodoljenie swoda zakonow rossiïskoi Imperiï izdannago w 1857 godu. S 1. Janwara 1864 po 31. Dekabrjæ 1867 goda. Ćast' I. Staty k I, II, III, IV i V tomam swoda. — Ćast' II. Staty k VI, VII, VIII i IX tomam swoda. — Ćast' III. Staty k X, XI, XII, XIII, XIV i XV tomam swoda. Sanktpeterburg 1868.

'Αρχαιολογικὴ 'Εφημερίς, ἐκδιδομένη ὑπὸ τῆς ἐν 'Αθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας δαπάνῃ τῆς βασιλικῆς κυβερνήσεως. 1862. *Τεῦχος Α'—Η'.* (Jan.—Sept.) 1862—1868. *Τεῦχος Θ'—ΙΒ'.* (Sept. — Dec.) 1863—1869. *Τεῦχος ΙΓ'.* — 1870. *Τεῦχος ΙΔ'.*

Annals of the Lyceum of Natural History of New-York. Vol. IX. pag. 141—312. 1869—70.

The first Annual Report of the American Museum of Natural History. January 1870. New York.

Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia. a—k. 1868 and 1869 cplt. Philadelphia 1868—69.

Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting usefull knowledge. Vol. XIII. New Series. Part. III. Philadelphia 1869.

Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. No. 81 and 82. (Vol. XI. pag. 1—244.) Philadelphia 1869.

Proceedings of the Boston Society of Natural History Vol. XII (1868—69) pag. 273—419. Boston 1869. Vol. XIII. pag. 1—224.

Proceedings of the American Association for the advancement of science. Meeting 17, held at Chicago, Illinois, August 1868. Cambridge 1869.

Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. VIII. pag. 1—136.

Bulletin of the Museum of Comparative Zoölogy at Harvard College. Cambridge, Mass. No. 9—13. — Contributions to the Fauna of the Gulf-Stream a great depths. 3d Series, 1869. Echinoderms by A. Agassiz, Th. Lyman and L. F. de Pourtales. General report by Louis Agassiz.

Act of Incorporation, Constitution and By-Laws of the Essex Institute incorporated February 1848, with a Catalogue of the Officers and Members. Salem 1855.

An Historical Notice of the Essex Institute with the Act of Incorporation, Constitution and By-Laws and Lists of Officers and Members. Salem 1866.

Proceedings and Communications of the Essex Institute. Vol. VI. Part 1. 1868. Salem 1870.

Bulletin of the Essex Institute. Vol. I. No. 1—12. (1869 cplt.) Salem 1869—70.

On the Egg-Tooth of Snakes and Lizards, on the Armature of the lower Bill of the Hatching Tringa Pusilla by Dr. David F. Weinland; from the Proceedings of the Essex Institute. Salem 1857.

First Annual Report of the Trustees of the Peabody Academy of sciences. Januar 1869. Salem.

The American Naturalist, a popular illustrated Magazine of Natural History. Vol. III. No. 1—12 (1869 cplt.). Vol. IV. No. 1—2. Salem, Mass.

Annual Report of the Directors of the Cincinnati Observatory. June, 1870.

Conchological Notes No. 1—3, by W. H. Dall. (Drei Sonderabdrücke aus den Proceedings of the Californian Academy of Natural Sciences.)

Annual Report of the Commissioner of Patents for the year 1867. Vol. 1—4. Washington 1868.

Report of the Commissioner of Agriculture for the year 1868. Washington 1869.

Monthly Report of the Department of Agriculture for the year 1869. Washington 1869.

Dreiundzwanzigster Jahresbericht der Staatsackerbaubehörde von Ohio mit einem Auszug aus den Verhandlungen der County-Ackerbau-Gesellschaften für d. J. 1868. Columbus, Ohio 1869.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures and Condition of the Institution for the year 1868. Washington 1869.

Smithsonian Contributions to knowledge. The Transatlantic Longitude as determined by the Coast Survey Expedition 1866. Report by B. A. Gould. Washington 1869.

Smithsonian Contributions to knowledge. Vol. VIII. IX. XVI. Washington.

The Canadian Naturalist and Quarterly Journal of Science. Montreal. New Series. Vol. III, No. 1. March 1869. — Vol. IV, No. 2. June 1869. — Vol. IV, No. 3. Sept. 1869.

Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXIII. Batavia 1868.

Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel IV. Aflev. 2. Deel V. VI. VII. No. 1. Batavia 1867—69.

Katalogus der ethnologische Afdeeling van het Museum van het Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1868.

Catalogus der numismatische Afdeeling van het Museum van het Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1869.

Tijdschrift voor Indische Taal-Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap &c. Deel XVI. Aflev. 2—6. Deel XVII. Aflev. 1—6. Deel XVIII. Aflev. 1. Batavia 1866—1868.

Einzelne Schriften.

Der Katarrh der innern weiblichen Geschlechtstheile, von Dr. C. Hennig. Leipzig 1862.

Zusätze zu dem genannten Werke von Dr. C. Hennig.

Die Temperaturverhältnisse 1848—1863 an den Stationen des österreich. Beobachtungsnetzes durch 5tägige Mittel dargestellt von Dr. C. Jelinek. Wien 1869.

Commelinaceae Indicae, imprimis archipelagi Indici, adjectis nonnullis hisce terris alienis, auct. Car. Hasskarl. Vindob. 1870.

Ueber das Zurückbleiben der Alten in den Naturwissenschaften. Rectorsrede, gehalten von Carl v. Littrow. Wien 1869.

Archives du Musée Teyler. Vol. II. Fasc. 4. Harlem 1869. Vol III. Fasc. 1. Harlem 1870.

Die finnisch-ungarischen Sprachen und die Urheimath des Menschengeschlechtes. Zur Beleuchtung der archäologischen Fragen in Betreff des ältesten vorhistorischen Daseins der Menschen, von D. E. D. Europæus. Helsingfors (s. a.).

Studj sulla lingua umana, sopra alcune antiche inscrizioni e sulla ortografia italiana, del Dottor Alessandro Ghirardini. Milano 1869.

Guido Vimercati, Rivista scientifico-industriale del 1869. Anno primo. Firenze 1869.

D'une seconde nouvelle méthode pour déterminer le parallaxe du soleil. Florence 1870. (Vom Capitän C. Settimanni.)

Experimentale og theoretiske Undersøgelser over Legemernes Bryndningsforhold, af L. Lorenz. Kjøbenhavn 1869.

Om Aendringen af Integraler af irrationale Differentialer til Normalformen for det elliptiske Integral af første Art. Af Ad. Steen. Kjøbenhavn 1869.

Brunetto Latinos Levnet og Skrifter, af Thor Sundby. Kjøbenhavn 1869.

Thermochemiske Undersøgelser over Affinitetsforholdene etc. ved Jul. Thomsen. Kjøbenhavn 1869.

La Norvège littéraire, par Paul Botten-Hansen, Bibliothécaire etc. Christiania 1868.

En Fremstilling af de norske Aristokratis Historie indtil Kong Sverres tid, af Ebbe Hertzberg. Christiania 1869.

En anatomiske Beskrivelse af de paa over- og under extremiteterne forekommende Bursae mucosae etc. Prisbelonnet Afhandling af Synnestædt, Stud. med. Christiania 1869.

Thomas Saga Erkibyskups Fortæling om Thomas Becket Erkebiskop af Canterbury etc. Udgiven af C. R. Unger. Christiania 1869.

Le Glacier de Boium en juillet 1868 par S. A. Sexe. Christiania 1869.

Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, von Dr. C. P. Caspari. Christiania 1869.

Address delivered on the Centennial Anniversary of the Birth of Alex. v. Humboldt, under the auspices of the Boston Society of Nat. History, by Louis Agassiz Boston 1869.

New Geological Map of Wisconsin, prepared mostly from original observations, by J. A. Lapham. 1869. Milwaukee.

Report on the Invertebrate of Massachusets. Edition 2, comprising the Mollusca, by Aug. A. Gould. Boston 1870.

Alaska and its Resources, by W. H. Dall. Boston 1870.

List of birds of Alaska by W. H. Dall and H. M. Bannister (aus den Transactions of the Chicago Academy of Sciences).

Materials for a Monograph of the family Lepetidae by W. H. Dall from the American Journal of Conchology.

Record of American Entomology for the year 1868, edited by A. S. Packard. Salem 1869.

Details of an unpaid claim on France for 24,000,000 fr. guaranteed by the parole of Napoleon III. Philadelphia 1869.

Samuel Haughton, On the Tides of the Arctic Seas. Part III. On the semidiurnal Tides of Frederiksdal in Greenland. Read April 26, 1866.

Drei Separatabdrücke von Abhandlungen von Sam. Haughton.

Bericht über die im J. 1869 den Herzoglichen Sammlungen des Schlosses Friedenstein zugegangenen Geschenke.

SITZUNG AM 1. JULI 1870.

Herr *Curtius* trug *Bemerkungen über die Tragweite der Lautgesetze, insbesondere im Griechischen und Lateinischen,* vor.

Man hat in neuester Zeit der vergleichenden Sprachwissenschaft den Vorwurf gemacht, dass sich unter ihren Vertretern die Vielheit der Meinungen ungebührlich vermehrt hätte. Dass dies wirklich in einem bei der Neuheit der Wissenschaft, bei der Schwierigkeit der Probleme und der Weitschichtigkeit des Stoffes irgendwie überraschenden Maasse geschehen sei, muss bestritten werden. Auf andern Gebieten, z. B. auf dem viel durchackerten Felde der Texteskritik der gelesensten classischen Schriftsteller, in der Metrik, in der Mythologie findet schwerlich eine grössere Uebereinstimmung statt, als diejenige, welche über eine grosse Reihe von Thatsachen der indogermanischen Sprachgeschichte erreicht ist. Wesentlich verschiedene Auffassungen stehen sich hauptsächlich nur da gegenüber, wo es sich nicht mehr um die Zurückführung der in den einzelnen Sprachen gegebenen Formen und Wörter auf ihre Grundformen, sondern um die einstige Entstehung dieser indogermanischen Grundformen selbst, oder, mit andern Worten, um jene Periode der Organisation handelt, deren klare Scheidung von der Periode des Sonderlebens der Sprachen ich in meiner Abhandlung »Zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung« (Abhandlungen der k. Ges. der Wissensch. histor.-philol. Classe Bd. V) als wünschenswerth bezeichnet habe. Zwar fehlt es auch nach dieser Seite hin nicht an einer ziemlich weit reichenden Uebereinstimmung unter den meisten Forschern. Aber allerdings sind seit kurzem von mehreren Gelehrten Versuche unter-

nommen von sehr abweichender Richtung. Am weitesten geht in dieser Beziehung *Westphal*, indem er in schärfstem Gegensatz zu allem was seit *Bopp*'s Conjugationssystem über die Genesis der Sprachformen aufgestellt ist, den Bau der indogermanischen Sprachen von einer, wie er es nennt »dialektischen Reihenfolge« aus, aber in der Art glaubt begreifen zu können, dass »zwischen der Bedeutung eines Lauts und der begrifflichen Bestimmtheit desselben in der Flexion ganz und gar kein Zusammenhang bestand« (Philosophisch - historische Grammatik der deutschen Sprache S. 92). So principielle Gegensätze — etwa den verschiedenen Grundansichten über die Entstehung der homerischen Gedichte oder über die Reihenfolge der platonischen Schriften vergleichbar — können nur auf dem Wege eingehender Erörterung, dann aber gewiss nicht ohne Gewinn für die Wissenschaft, überwunden werden.

Heute versuche ich es in einer Anzahl kleinerer, immerhin aber nicht unwichtiger Fragen jenen Consensus zu fördern, den wir doch alle erstreben müssen. Die Verschiedenheit der Meinungen beruht hier nicht selten, wie ich glaube, auf der verschiedenen Auffassung gewisser allgemeiner Begriffe, die jeder als von vornherein feststehend betrachtet, während sie einer Feststellung noch sehr bedürfen. Um solchen Dissensus zu überwinden bedarf es neben der immer sorgfältigeren und vollständigeren Durcharbeitung des Stoffes im einzelnen auch gelegentlich einer Betrachtung und Erwägung eben jener Begriffe, die wir beständig bei der Einzelforschung anwenden. Klarheit über diese ist mir von jeher als eine der dringendsten Nothwendigkeiten erschienen, und wenn ich heute auf solche Klärungsversuche zurückkomme, so hoffe ich, dass man diese Versuche nicht als »blosse Allgemeinheiten« gering achten wird. Wissenschaftliche Forschung würde in der That in ein blosses Experimentiren ausarten, wollte sie es versäumen sich der Begriffe klar bewusst zu werden, mit denen sie operirt. Für die Sprachforschung sind zwei derartige Fundamentalbegriffe von der höchsten Wichtigkeit, der der Analogie und der des Lautgesetzes. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich behaupte, dass auf der Ausdehnung, welche man jedem dieser beiden Begriffe im Leben der Sprachen glaubt geben zu müssen, ein grosser Theil der Meinungsverschiedenheit beruht, welche über Einzelfragen stattfindet. Auf den Begriff der sprachlichen

Analogie einzugehen muss ich mir hier versagen, beschränke mich vielmehr auf den des Lautgesetzes.

Nach den ersten kühnen Anläufen der Begründer unsrer Wissenschaft erkannte sich seit den vierziger Jahren ein jüngeres Geschlecht an der Losung: strengste Beobachtung der Lautgesetze. Der Missbrauch, welcher selbst von verdienten Forschern mit der Annahme von Schwächungen, Entartungen, Abwerfungen u. s. w. getrieben worden war, hatte ein wohl begründetes Misstrauen hervorgerufen, das zu grösserer Schärfe und Zurückhaltung in dieser Beziehung führen musste. Die Folgen der in diesem Sinne strengeren Richtung sind, das darf man wohl sagen, wohlthätig gewesen. Genauere Beobachtung der Lautübergänge und ihrer Anlässe, sorgfältigere Sonderung der einzelnen Sprachen, Sprachperioden und Sprachvarietäten von einander, bestimmtere Einsicht in die Entstehung vieler Laute und Lautgruppen wurden erreicht. Wir sehen in dieser Hinsicht bedeutend weiter und klarer als vor zwanzig Jahren, was sich am deutlichsten daran ermessen lässt, dass manche früher ausgesprochene luftige Behauptung selbst von denen als unmöglich erkannt ist, die sie zuerst aufgestellt haben. Aber indem man einem alle Wissenschaft unserer Tage durchdringenden Zuge nach festeren Grundlagen und nüchterner Erkenntniss folgend von den Lautgesetzen als dem festesten und zuverlässigsten ausging, betrachtete man doch diese bisweilen allzusehr gleichsam als einen fertigen Codex gleich wichtiger und gleichmässig bindender Bestimmungen. In der Ueberzeugung, dass es hier gar sehr der Unterscheidung und Begränzung bedürfe, habe ich in meinen Grundzügen der griechischen Etymologie namentlich zweierlei zu begründen versucht, einmal die Grundrichtung alles Lautwandels. Dass diese im wesentlichen die absteigende oder die Lautschwächung sei, ist wohl allgemein anerkannt. Sodann schien mir die Unterscheidung der Lautbewegungen in die durchgreifenden oder constitutiven und die sporadischen wichtig. Die durchgreifende Lautbewegung erfasst in bestimmten Perioden grosse Gebiete der Laute mit einer Art von Naturgewalt. Dahin gehören jene Lautverschiebungen, welche den einzelnen Sprachfamilien, Sprachen und Sprachperioden ihr unterscheidendes Gepräge geben, dahin die Auslautsgesetze, die sich in den verschiedenen indogermanischen Sprachen so verschieden gestaltet haben, ebenso

die für jede Sprache verschiedenen Betonungsgesetze und andres der Art. Wer von solchen Grundgesetzen ohne den Nachweis besondrer Anlässe Ausnahmen annimmt, wer lautliche Vorgänge der einen Sprache leichtfertig auf die andere überträgt oder einen Laut, der in einer Sprache in ganzen Reihen von Wörtern unverändert bleibt, in andern unter gleichen Bedingungen für verändert erklärt, begegnet gerechtem Widerspruch. Aber ganz anders steht es mit andern Lautbewegungen. Schon für die Spaltung des A-Lautes ist es bisher misslungen und wird es vermuthlich stets misslingen eine feste Formel zu finden. Die mannichfaltigsten Anlässe haben unstreitig zusammengewirkt, um in verschiedenen Perioden des Sprachlebens hier ein *a* zu erhalten, es dort in *e*, anderswo in *o* zu verwandeln. Um so wichtiger schien mir bei meiner Untersuchung über diese Erscheinung (Berichte 1864) die Wahrnehmung, dass bei solcher Mannichfaltigkeit gewisse Sprachen in dieser Beziehung mehr, andre weniger übereinstimmen. Ursprüngliches *j* zeigt sich im Griechischen bald als ζ, bald als Spiritus asper, bald in noch andern Phasen. *s* wird im Griechischen vor Vocalen in der Regel in den blossen Hauch verwandelt, aber dennoch hat sich *σῦς* neben *ὗς* erhalten. Ursprüngliche Kehllaute haben sich im Indischen und Persischen zu einem grossen Theile gleichmässig in Palatale verwandelt. Warum dies im einzelnen Falle geschehen oder unterlassen ist, wissen wir bis jetzt nicht. Dieselbe Lautgruppe *ct* ist unter völlig gleichen Bedingungen in *fictus* erhalten, in *fixus* zu *x* geschwächt. Man sieht, in diesen und andern Fällen tritt an die Stelle der Nothwendigkeit die Möglichkeit. Nur so erklärt es sich, dass es in den Sprachen Doppelformen, das heisst doppelte Umgestaltungen derselben Grundformen geben kann, wie dies neuerdings *Bréal* in seiner Abhandlung »Les doublets Latins« (Mémoires de la société de Linguistique I, 2. Paris 1869) in Bezug auf das Lateinische nachgewiesen hat. Bei diesen sporadischen Lautübergängen kam es zunächst darauf an, die Häufigkeit des Vorkommens zu constatiren. Allein das genügt offenbar nicht, denn die Zahl der Fälle ist bisweilen klein, vielleicht sind nur wenige, bisweilen kein einziger so völlig zweifellos, dass der von Haus aus abgeneigte nicht Einwendungen machen könnte. So bleibt es beim Zweifel, oder bei der blossen Negation »das kommt nie, kommt in keinem sicheren Falle vor«, oder man wendet sich unter

energischem Pochen auf exacteste Gesetzeserfüllung zu andern Combinationen, die leider zuweilen zwar von lautlicher Seite wenig, desto mehr Schwierigkeiten aber von andern Seiten bieten. Sollen wir aus der Unsicherheit herauskommen, so müssen wir die inneren Kriterien zu vermehren suchen, an denen wir wahrscheinliche von unwahrscheinlichen Lautübergängen unterscheiden, und das ist nur durch immer fortschreitende Specialisirung möglich. Bisher hat man die Lautbewegungen namentlich ihrer Richtung und ihrer Häufigkeit nach untersucht, hie und da auch wohl der Zeit ihrer Entstehung nach unterschieden. Aber es gibt noch einen weiteren Gesichtspunkt, den man bisher mehr beiläufig beachtet hat, ich meine die Unterscheidung des Sitzes einer Lautbewegung, das heisst derjenigen Wortclasse, derjenigen Sylben, in denen sie stattfindet. Vielleicht fördert die Hervorkehrung dieses Gesichtspunktes unsre Einsicht in die staunenswerthe Mannichfaltigkeit des Sprachlebens.

Schwächung der Laute entspringt durchweg aus einer gewissen Lässigkeit oder Bequemlichkeit des redenden, die im Laufe der Sprachgeschichte zuzunehmen pflegt. Dieser Lässigkeit gegenüber steht das Streben nach Deutlichkeit. Beide Tendenzen beschränken sich wechselseitig. Der beschränkende Einfluss, den dies Streben nach Deutlichkeit ausübt, zeigt sich recht klar in einem ziemlich weit reichenden Stetigkeitsgesetze. Sehr häufig wird eine einer Sprache im allgemeinen unbequeme Lautgruppe dennoch da ertragen, wo sie aus einer älteren noch unbequemeren hervorgegangen ist. Das Nominativzeichen *s* ist den lateinischen Stämmen auf *n*, wie *pecten*, *homo* zeigen, spurlos abhanden gekommen, aber das aus *nts* entstandene *ns* hat sich, wenn auch wohl mit nur mattem Klange des *n*, erhalten: *pons*, *dens*, *ferens*. In den meisten griechischen Dialekten wird *σ* zwischen Vocalen regelmässig ausgestossen, solches *σ* aber, das aus *σσ* und weiter aus *σj*, *σϝ* oder andern Lautgruppen entstanden ist, bleibt unangetastet, wie *δώσω* neben dor. *δωσίω*, *ὄρεσι* neben homer. *ὄρεσσι*, *μέσος* neben hom. dor. aeol. *μέσσος* zeigen. Im Lateinischen ist ursprüngliches *porso* zu *porro* geworden, in *versus*, *tersus* aber, wo *rs* aus einer noch härteren Lautgruppe hervorgegangen ist, bleibt *rs*. Solche Thatsachen, deren Zahl sehr gross ist, zeigen, dass es sich keineswegs immer um eine absolute Abneigung einer Sprache gegen bestimmte

Laute und Lautverbindungen handelt, dass vielmehr auch die Sprache Compromisse zu schliessen weiss, namentlich zwischen den Forderungen der Deutlichkeit und den Neigungen der Bequemlichkeit. Die Bequemlichkeit, so dürfen wir nun weiter schliessen, wird sich in solchen Sylben und Wörtern am meisten geltend machen, die für die Bedeutung kein grosses Gewicht haben, in solchen aber am wenigsten, die am meisten von Bedeutung erfüllt sind. Natürlich beruht solche Verschiedenheit nicht auf Ueberlegung, sondern ist psychologisch, das heisst aus der Seele des redenden zu erklären. Dieser wird unwillkürlich das für seinen Zweck, das heisst für die Deutlichkeit der Rede wichtigste mit grösserer Sorgfalt sprechen, die kleinen Wörter und Sylben, die für diese Deutlichkeit in zweiter Linie stehen, eher mit einer gewissen Lässigkeit intoniren, welche die lautliche Schwächung zur Folge hat. Beides ist, wie sich von selbst versteht, wie alles derartige, approximativ zu fassen, da der jedesmal redende ja durchweg durch das gebunden ist und mit dem zu agiren hat, was die Vorfahren ihm an sprachlichem Gut überliefert und die Zeitgenossen erhalten haben. In Bezug auf die sporadischen Lautübergänge kommen wir von solchen Erwägungen aus, wie ich glaube, weiter, als mit der doch immer nur bis zu einem gewissen Grade richtigen Vergleichung der Lautgesetze mit den Naturgesetzen. Ich versuche es daher eine Anzahl meistens bekannter und anerkannter Lautbewegungen in loser Reihenfolge unter dem bezeichneten Gesichtspunkt zusammen zu stellen, um zu zeigen, wie mancherlei sich ungezwungen unter denselben bringen lässt.

I. Verschiedenheit der Stamm- und Wurzelsylben von den formalen Elementen.

Die gelenkigen und deutlichen Formen derjenigen Sprachen, welche wir als die flectirenden auf die höchste Stufe der Formvollendung stellen dürfen, beruht recht eigentlich auf dem richtigen Verhältniss der formalen zu denjenigen Sylben, welche die eigentlichen Träger der Wortbedeutung sind. Die strenge Disciplin, welche in dieser Beziehung in den indogermanischen Sprachen herrscht, gebietet ebenso auf der einen Seite das kräftige Hervortreten des Stammes, als auf der andern das

Zurücktreten der formalen Elemente. Der Stamm darf nicht allzusehr verdunkelt werden, das Präfix oder Suffix darf sich nicht all zu breit machen. Dies war offenbar die unbewusst wirkende Norm, nach welcher der sprachliche Kunstsinn, wie man es wohl nennen darf, oder der feine Sprachinstinct der Indogermanen jene Gebilde schuf, die mehr als andre geeignet waren Bedeutung und Beziehung neben und in einander zu klarstem Ausdruck zu bringen. Es folgt daraus, dass alle Bildungssylben, da sie nur eine dienende Stellung einnehmen, mit geringerem Nachdruck als die Stammsylben gesprochen wurden und darum von früh an dem Triebe nach Bequemlichkeit in viel höherem Grade unterlagen. Darum reicht unsre Forschung nicht mehr in eine Zeit hinauf, in der die Pronominalstämme der drei Personen *ma tva ta* noch unverändert gesprochen wurden, sondern, wenigstens da, wo sie am Ende standen, nur bis zu *mi tvi ti*. Hier eine sehr alte Schwächung vorauszusetzen hat nicht das mindeste widersinnige, im Gegentheil es gibt sich darin eine eigenthümliche Feinheit zu erkennen. Diese Sylben vollzogen in solcher Schwächung ihren Zweck besser als in ungebrochener Kraft. Es ist kein Widerspruch, wenn man aus guten Gründen gewaltsame Entstellungen, zumal wenn sie mit völliger Verdunkelung der Formen verbunden sind, den früheren Perioden der Sprachgeschichte abspricht, derartige mässige Schwächungen aber, die dem Zweck alles Sprechens, der deutlichen Meinungsäusserung, nur zu gute kommen, zulässt. Am wenigsten begreife ich, wie einzelne Forscher, denen sich *Scherer* anschliesst, die Schwächung von *ma* zu *mi* verwerfen, dafür aber die von *ma* zu blossem *m* behaupten können, um von diesem *m* aus durch eine Neubildung zu *mi* zu gelangen. Es ist mir nicht möglich für eine solche Aufstellung irgend einen vernünftigen Grund aufzufinden. Da in der Sprache alles allmählich geschieht, so müssten wir sogar, wenn *mi* nicht überliefert wäre, da sich der stärkste aller Vocale gewiss nicht auf einmal, sondern erst allmählich zu nichts verflüchtigte, zwischen *ma* und *m* mindestens eine Mittelstufe annehmen. Während also der Pronominalstamm *ma* in getrenntem Gebrauch bei den Indern durchweg sein *a* bewahrt, bei den Griechen dies nur in *e* übergehen lässt und erst bei den Römern einzelne, bei den Gothen durchgreifende Uebergänge des *a* zu *i* nachweist, finden wir ihn als Suffix verwendet schon von Anfang an in dieser

blassesten Färbung vor. Man könnte einwenden, dann müsse man schon für die indogermanische Zeit auch einen Mittellaut zwischen *a* und *i* annehmen, denn wiederum sei auch dieser nicht auf einen Schlag denkbar. Ich gebe das zu. Aber wer sagt uns denn, dass dergleichen Mittellaute nicht wirklich vorhanden waren? Sie sind uns nur nicht überliefert, weil das Sanskrit, unser alterthümlichster Zeuge, kein kurzes *e* kennt. Der Gedanke, dass in dem langen Verlauf des Sprachbaus von der Zeit der Veden an sich Laute fanden, die später verschwunden sind, scheint mir principiell ebenso unabweisbar, als unbedenklich. So wenig dabei herauskommen mag uns in Speculationen über die Laute so früher Perioden zu vertiefen, so wichtig ist es bei consequentem Durchdenken der in solchen Fällen gegebenen Möglichkeiten sich auch die erwähnte offen zu halten. Man hat für derartige Schwächungen der Vocale vielfach den Grund in der Betonung zu finden geglaubt, und allerdings liegt nichts näher als die Annahme, dass die nachdrücklicher hervorgehobene Sylbe den Hochton, die zurücktretende den Tiefton erhalten habe. Aber auch wenn wir mit unsern Schlüssen bis zur anfänglichen Betonung durchzudringen vermöchten, dürften wir nicht glauben mit der Betonung den letzten Grund erkannt zu haben. Denn diese selbst war schwerlich eine willkürliche und regellose. Aber wo ist diese Regel? Aus der sanskritischen Betonung ohne weiteres auf die ursprüngliche zurückzuschliessen ist ein Fehler von ähnlicher Art, wie man sie in Bezug auf die Laute früher zum Schaden der Wissenschaft vielfach begangen hat. Und ob es bei der ausserordentlichen Beweglichkeit der Accente, die sich für klarer erkennbare Zeiten constatiren lässt, überhaupt möglich sein wird auf dem Wege consequenter Rückschlüsse aus den überlieferten Betonungssystemen die primitivste Betonung der Indogermanen wieder aufzudecken ist sehr fraglich. Bisher hat man dies kaum versucht, sondern nur mit ziemlich rasch und willkürlich gemachten einzelnen Annahmen allerlei Experimente angestellt, die hie und da etwas plausibles haben, andres aber unerklärt lassen. Dass der Hochton nicht die Endsylbe traf, als der Stamm des Pronomens *ma* zu *mi* herabsank, ist wahrscheinlich. Man könnte also geneigt sein die sanskritisch-griechische Betonung *dádāmi* = *δίδωμι* für die ursprüngliche zu halten. Aber woher dann das Herabsinken des Vocals der ersten Sylbe von *a* zu *i*?

Sollen wir hier etwa eine Zwischenform * *dadâmi* oder * *δοδῶμι* ansetzen, um dem Vocal Gelegenheit zu geben von seiner hohen Stufe im Dunkel des Tieftons zur niedrigeren herabzusteigen? Dann wäre die Sprache später wieder zum ursprünglichen zurückgekehrt. Oder war von Haus aus *dadâma* Properispomenon und sprang der Accent später zufällig in beiden Sprachen auf die Anfangssylbe? Wo ist etwas zwingendes für die eine oder die andere Annahme? Die Accentspeculation hat hier und überall ihre Schwierigkeiten. Aber unser geistiges Princip, kraft dessen wieder, nach unsrer Auffassung, die formelle Reduplicationssylbe gegen die Stammsylbe lautlich zurücktrat, bewährt sich. Die beiden *i*, das der ersten und dritten Sylbe, beruhen danach auf demselben Grunde, der freilich für jede zu einer andern Zeit sich geltend gemacht haben wird.

Kehren wir zu den Personalendungen zurück, so ist es bekanntlich nicht ganz leicht ihre mannichfaltige Gestaltung im Activ und Medium aus einigen klar erkennbaren Pronominalstämmen nachzuweisen. Es sind hier allerdings bedeutende Entstellungen angenommen worden, und mancher Pronominalstamm erscheint in auffallend verschiedenem Lautgewand. Auch dies erklärt sich aber, irre ich nicht, grossentheils einfach aus dem formellen Charakter dieser Sylben, die durchaus nicht eine zu grosse Ausdehnung gewinnen durften, sollte nicht der Zweck der Bildungen beeinträchtigt werden. Man vergegenwärtige sich nur die Bahn, in die die Sprache gerathen war. Durch Anfügung von *ma tva ta* waren die Singularpersonen leicht gewonnen, für den Plural bedurfte es schon doppelter Pronominalstämme *ma* + *tva*, *tva* + *tva*, *an* + *ta*, sehr natürlich, dass man sich hier bald mit der blossen Aenderung der zweiten begnügte. Noch mannichfaltigere Häufung forderte das Medium, besonders wieder im Plural und Dual. Hier war die Abbreviatur unerlässlich, wollte man nicht drei- und mehrsylbige Endungen haben, die den Stamm all zu sehr verdunkelt hätten. Augenscheinlich hat jener feine Articulationssinn, den wir überall bei den Indogermanen bewundern, es vermieden, verbalen Formen von primitivem Charakter eine solche Vielsylbigkeit zu geben, wie wir sie bei abgeleiteteren Verbal- und Nominalformen vielfach wahrnehmen. Unwillkürlich liess man im Verbum einzelne Sylben fallen, begnügte sich also mit der Andeutung, die trotz aller Schwächung in bewundernswürdiger

Weise gelang. Mit Recht hat *Schleicher* namentlich die Abneigung gegen die Wiederholung desselben Consonanten in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sylben als einen charakteristischen Zug hervorgehoben, wodurch z. B. *dadata-ti* zu *dadata-ï* (skr. *dattê*), gr. *δίδοται* ward. Man wende nicht ein, anderswo und gleich in den beiden ersten Sylben des Worts zeige sich keine Abneigung gegen solche Wiederholung. Es handelt sich aber in dem einen Falle um Bildungs-, im andern um Stammsylben; in dem einen um Doppelsetzung desselben Elements in verschiedenem Sinne, einmal als Ausgangspunkt, einmal als Zielpunkt der Handlung, in dem andern um Reduplication. Das von *Bopp* und *Kuhn* aufgestellte, von *Schleicher* adoptirte Princip für die Erklärung der Medialendungen scheint mir so schlagend, dass ich keinen Grund sehe davon abzuweichen und trotz der anderweitigen Versuche, z. B. *Scherer*'s glaube, dass wir unter Annahme der besprochenen Verhältnisse daraus die einzelnen Formen wohl erklären können, besonders wenn wir uns der von *Misteli* vorgeschlagenen Auskunft bedienen in den Plural- und Dualformen nur die Doppelsetzung eines Theils der Endung zu vermuthen.

Auch die grosse, manchem vielleicht befremdliche Mannichfaltigkeit, in der die zweite Person bezeichnet wird, nämlich nur im Activ durch die Endungen *tha*, *si*, *s*, *dhi* erklärt sich wohl mit aus dem erwähnten Umstand. Es sind verschiedene Modificationen der in ihrer Integrität für eine Personalendung zu schweren Sylbe *tva*, möglicherweise nicht alle auf einmal, sondern nach einander entstanden und erst später ihrem Gebrauch nach bestimmter fixirt.

Unsre Behauptung, der Zug der Sprache gehe im allgemeinen auf die Hervorhebung der bedeutungsvollsten Sylben im Gegensatz zu den formellen hat auch ihre negative Seite. Es folgt daraus, dass die Hervorhebung der formellen Sylben n i c h t wahrscheinlich ist. Wenn also *Corssen* neuerdings nicht bloss die Länge mittlerer Sylben z. B. in *erâmus*, *bonôrum*, sondern auch einzelner Endsylben z. B. in *legît*, *fêcisti* aus »Vocalsteigerung«, das heisst aus demselben Trieb nach Hervorhebung erklärt, welcher die Länge von *εἶ-μι* im Unterschied von *ἴ-μεν*, von *ἔφευγον* im Unterschied von *ἔφυγον* bewirkte, so können wir uns dabei unmöglich beruhigen. Denn in solcher Hervorhebung von Sylben, die für die Bedeutung sehr gleichgültig

sind, könnte höchstens dann, wenn, was bei *bonórum* neben *bonárum*, bei *erámus* neben *erimus* denkbar wäre, die Unterscheidung in Frage käme, ein vernünftiges Princip erkannt werden. Wo reine Willkür hervortritt, liegt die Annahme, dass wir uns irren, doch immer näher, als die, dass die Sprache so verfuhr. Es könnte doch leicht sein, dass jene auffallenden Dehnungen, die im ältesten Latein am massenhaftesten uns entgegentreten, auf ganz andern Trieben, als jene uralte Steigerung beruhten. Jedenfalls ist das letzte Wort hier noch lange nicht gesprochen, wie denn auch *Corssen*'s eigene Darstellung eigentlich mit dem Ausdruck des Staunens über das unbegreifliche abschliesst (I^2 627). Dabei mag freilich erwähnt werden, dass auch manche andere von allen heutigen Sprachforschern gleichmässig anerkannte Steigerungen ebenso viel auffallendes haben. Was wollte die Sprache damit sagen, wenn sie in gewissen Casusformen *au* oder *av* an die Stelle von *u*, *ai* oder *aj* an die Stelle von *i* setzte (skr. *svádus*, Plur. *svádav-as* = ἡδύ-ς ἡδεῖς, *gati-s*, Plur. *gatuj-as* = βάσι-ς βάσεις)? Doch kehren wir von diesen Hindeutungen auf Schwierigkeiten, die noch zu lösen und Fragen, die noch zu beantworten sind, zu Fällen zurück, über die wir, denke ich, deutlicher sehen.

Das Griechische neigt durchaus nicht zur Abwerfung anlautender Vocale, die es umgekehrt, wie anderswo nachgewiesen ist, unter gewissen Bedingungen gern erzeugt. **νέρθεν**, **νέρτεροι** neben **ἔνερθεν**, **ἐνέρτεροι** ist vielleicht das einzige ganz sichere Beispiel einer Aphäresis des **ε**, da **κεῖνος** und **ἐκεῖνος** möglicherweise für gleichberechtigt, **θέλω** vielleicht für ursprünglicher als **ἐθέλω** gelten kann. Dennoch schwindet **ε** als Augment in der Dichtersprache unendlich oft. Es erklärt sich dies einfach aus seiner rein formalen Natur. Wesentlich durch die Kraft des Augments waren die Präterita entstanden. Nachdem aber die Präterita überdies durch die Personalendungen charakterisirt waren, lag es für den nachlässiger sprechenden nahe, jene kurze Sylbe fortzulassen, die, nachdem sie ihre Schuldigkeit gethan, gehen konnte. **βάλε** reichte aus neben **ἔβαλε** so gut wie **κλισίῃς** neben **κλισίῃσι**, **ἐν** neben **ἐνί**. Im Sanskrit ist die Fortlassung des Augments noch weniger verwunderlich, da hier die Aphäresis z. B. in der Präposition *api* ungemein häufig und selbst im Plural und Dual das Verbum substantivum zur Regel geworden ist: *-s-mas s-tha*, *s-anti*. Der

Umstand, dass im Vedadialekt und bei Homer das Augment beweglich ist, scheint mir keineswegs auszureichen um diese Erscheinung schon in die indogermanische Zeit zu verlegen und etwa, wie mehrfach geschehen ist, das Augment für eine willkürliche und nebensächliche Beigabe des Präteritums zu erklären. Wird doch niemand aus der Uebereinstimmung des lat. *s-unt*, des goth. *s-ind* mit jenem *s-anti* schliessen, dass schon in so früher Periode dieser Form der Stammvocal abhanden gekommen war. Manche lassen sich noch immer, glaube ich, zu sehr durch das Alter der Veden imponiren und vergegenwärtigen sich nicht hinreichend, welch eine ungeheure Kluft selbst zwischen den ältesten ehrwürdigen Denkmälern altindischer Sprache und jener Zeit der indogermanischen Einheit liegt, zu der wir emporzusteigen suchen, um von da aus selbst in die jenseit dieser Höhe liegende Periode der Entstehung blicken zu können. Uebrigens begreift sich auch jene auffallende Aphäresis des Wurzelvocals wiederum nur von unserm Princip aus. Der Wegfall des *a* in den andern mit *a* anlautenden Wurzeln wie *ad*, *an*, *ag* ist beispiellos. Ein so wichtiges Element konnte nur in einem Verbum verloren gehen, das sich fast zu einem Formwort verflüchtigt hatte und eben deshalb schon dem Tone nach sich dem vorhergehenden anzuschliessen geneigt ist. Skr. *s-anti*, lat. *s-unt*, *dictumst*, *meast* und griech. *πολλή 'στ' ἀνάγκη* haben ihren letzten Grund in der geringen Widerstandskraft eines so wenig bedeutungsvollen Verbums gegen die vis inertiae, obgleich sie Producte sehr verschiedener Sprachperioden und unter Mitwirkung sehr verschiedener Nebenumstände zu Stande gekommen sind.

Eine eingehendere Erwägung erfordert die Reduplication. Dies weit verbreitete Sprachmittel erleidet und bewirkt die aller verschiedensten Umgestaltungen. Mit besondrem Nachdruck angewendet ist die Reduplicationssylbe der Dehnung wie der nasalen Verstärkung fähig: *νη-νέ-ω*, *πίμ-πλη-μι*. Andrerseits unterliegt sie oder die ihr benachbarte Stammsylbe den mannichfaltigsten Schwächungen und Abkürzungen. Die letzteren allein können uns hier beschäftigen. *Corssen* hat neuerdings wiederholt die Behauptung aufgestellt und weit verbreiteten Ansichten über die lateinische Perfectbildung gegenüber scharf betont, dass reduplicirte Formen keinen andern Lautgesetzen unterworfen seien als nicht reduplicirte. Er will auf Grund

dessen zwar zugeben, dass *spe-pond-i* aus **spe-spond-i* entstanden ist — wie könnte das auch geleugnet werden? — aber nur deshalb, weil es auch ausserhalb reduplicirter Formen einige Beispiele der Reduction von *sp* zu *p* gibt (vgl. I² 278). Dass *ste-ti* für *ste-sti* steht, leugnet er nicht, weil z. B. *teg-o* neben gr. *στέγ-ω* dieselbe Verkürzung zeigt. Aber in Bezug auf die zweisylbigen Perfecta mit langer Pänultima wie *ēpi pēgi* (neben *pepigi*) stellt er die mehrfach behauptete Entstehung dieser Formen aus **ce-cipi pepigi* aufs bestimmteste in Abrede und zwar mit den Worten (Krit. Beitr. 530. vgl. Musspr. I² 561): »Dass *egi cepi pegi fregi* durch Ausfall der Consonanten *g c p fr* aus **eg-ig-i *ce-cip-i pe-pig-i *fe-frig-i* entstanden sein sollten, *ist nach den lateinischen Lautgesetzen*, so weit wir sie sonst kennen, *ebenso unmöglich*, als dass *laed-o* durch Ausfall eines *l* aus **la-lid-o* für **la-lad-o* entstanden sein kann.« Man sieht, hier wird unsere Unterscheidung praktisch. Aber auf die Gefahr hin in den Verdacht zu gerathen, ich wolle die reduplicirten Bildungen sträflicherweise der Strenge der Gesetze entziehen oder für sie gewissermassen einen heut zu Tage verpönten eximirten Gerichtsstand schaffen, glaube ich doch ohne grosse Schwierigkeit zeigen zu können, dass nach ganz untrüglichen sprachlichen Thatsachen, ja dass nach *Corssen*'s eigenen Zugeständnissen reduplicirte Formen allerdings ganz besondern Umgestaltungen ausgesetzt sind. Völlig unleugbar ist es, dass die Reduplicationssylbe sehr häufig, ja vorherrschend nicht die ganze Stammsylbe, sondern nur einen Theil derselben wiedergibt. *Corssen* selbst räumt dies II² 426 ein, indem er von Bildungen wie *mur-mur*, *fur-fur*, *ul-ul-are* solche unterscheidet, in welchen »seit unvordenklicher Zeit statt der vollen Wurzelreduplication d i e s c h w ä c h e r e R e d u p l i c a t i o n eintritt, die nur den anlautenden Consonanten mit dem folgenden Vocal wiederholt«: *su-surru-s*, *cu-curri*. Steht nun aber *su-surru-s* etwa in Folge eines allgemeinen Lautgesetzes für *sur-surru-s*, *cu-curri* für *cur-curri?* Die Neigung *r* vor andern Consonanten spurlos abfallen zu lassen ist im Lateinischen keineswegs gross. Was sich derartiges nachweisen lässt, hat *Corssen* I² 244 zusammengestellt. Es ist diesem Falle keineswegs sehr ähnlich. Der spurlose Verlust des *n* in *pe-pendi*, der von *nd* in *te-tendi* ist nach allgemeinen lateinischen Lautgesetzen gar nicht zu begreifen. *Corssen* hat dies selbst gefühlt, indem er mit den

Worten »seit unvordenklichen Zeiten« die kürzere Bildung, so zu sagen, von den gewöhnlichen lateinischen Lautgewohnheiten aussonderte. Die Exemption von den griechischen Lautgewohnheiten wäre für griechisches *γέ-γραφ-α* statt **γρε-γραφ-α* oder gar **γρεφ-γραφ-α*, *μέ-μνη-μαι* statt **μνε-μνη-μαι* nöthig. Denn nach griechischen Lautgesetzen wird *γρε* nie zu *γε*, *μνε* nie zu *με*, ein **γαφω* für *γράφω*, ein **μῆμα* für *μνῆμα* wäre ebenso unerhört als *μέμνημαι* und *γέγραφα* geläufig sind. Auch der Vocalismus unterliegt in Reduplicationssylben ganz absonderlichen Umgestaltungen, worüber wiederum auf *Corssen* selbst II[2] 248 f. verwiesen werden kann. Formen wie *ce-curri*, *pe-pugi*, die uns als die alterthümlichsten lateinischen Perfecte überliefert sind, können nicht durch einfache Lautschwächung aus *cu-curri*, *pu-pugi* entstanden sein noch auch durch Analogien aus andern Gebieten des Sprachlebens begründet werden. Wo würde sonst *u* zu *e* geschwächt? Der Grund für die merkwürdige und, wie auch *Corssen* vermuthet, sehr alte Erscheinung ist offenbar anderswo zu suchen. Die Lässigkeit und Bequemlichkeit macht sich nicht allein darin geltend, dass härtere Lautgruppen erweicht, stärkere Vocale geschwächt werden. Eine andere Seite der Lässigkeit liegt im Gleichmaass. Im Laufe der Sprachgeschichte wächst überall der Hang zur Uniformirung. Nichts ist bekannter als diese fuga anomaliae, wie man es nennen könnte. Es braucht nur an das allmähliche Ueberwuchern der tematischen Conjugation, der vocalischen Declination, der schwachen Präterita erinnert zu werden. So behandelte die Sprache in gewissen Perioden, da die Reduplication noch viel gebraucht ward, alle Reduplicationssylben gleichmässig. *e* ward der gräcoitalische Reduplicationsvocal etwa wie *o* der griechische, *i* der lateinische Compositionsvocal, wenn wir den in der Nominalcomposition häufigsten Vocal so nennen dürfen. Dass später im Lateinischen, als die Reduplication seltener wurde, die besondern Vocale wieder hervorbrachen, steht damit nicht im Widerspruch. Im Gegentheil, es wird erst recht begreiflich, dass jetzt die assimilirende Kraft der zweiten Sylbe sich wieder mehr geltend machte, als die auf ein sehr bescheidenes Maass zurückgeführte Analogie der A-Stämme.

Man könnte einwenden, zwischen den eben erwähnten Fällen und denen, um welche es sich hier handelt, bestehe ein chronologischer Unterschied, und etwas derartiges scheint

Corssen mit seinem »seit unvordenklicher Zeit« gemeint zu haben. Aber auch das ist unhaltbar. Die Consonantenverhältnisse haben sich in den reduplicirten Formen erst allmählich festgestellt. Vergleichen wir

ἕ-στα-μεν mit *ste-ti-mus*,

so sehen wir deutlich, dass in jener Periode, da Griechisch und Lateinisch noch eins waren, ein festes Gesetz dafür nicht bestand. Es scheint, dass damals noch **ste-sta-mas* üblich war. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, den Ausfall des *s* aus der zweiten Sylbe in eine frühere als die italische Zeit zu verlegen. *si-sto* zeigt, wie wenig die Schwächung der zweiten Sylbe zum Gesetz geworden ist. Und wie erklärt sich dies *si* für *sti*? *Corssen* sagt Beitr. S. 82 »nirgends fällt nach anlautendem *s* im Lateinischen *t* weg.« Also auch hier in Reduplicationssylben eine Ausnahme von den sonst geltenden Lautgesetzen, und in Betracht der eben angeführten Thatsachen wie das skr. *ti-shthâ-mi* schwerlich eine sehr alte. In eine noch jüngere Periode gehört augenscheinlich der völlige Abfall der Reduplicationssylbe: *tuli* für *tetuli*, *scidi* für *scecidi*, *fidi* für **fefidi*. Auch für den Abfall der Sylbe *te*, *fe* im Anlaut dürfte sich ausserhalb der reduplicirten Wörter schwerlich eine Analogie finden. Sollen wir ihn etwa deshalb leugnen? Man käme dann vielleicht dahin, auch die Herleitung von τράπεζα aus *τετράπεζα, von ταρτημόριον statt τεταρτημόριον, von *veneficus* statt **venenificus*, von ἀμφορεύς statt *ἀμφιφορεύς so lange zu beanstanden, bis man für jeden dieser und anderer von *Lobeck* Paralip. 43 (vgl. *Ameis* Anhang z. Odyssee I 43) behandelter Vorgänge Analogien anderer Art, das heisst Beispiele von griechischer oder lateinischer Lautneigung gefunden hätte, die Sylben τε, *ne*, φι spurlos auszustossen. Oder wird nicht schon auf Grund des gesagten schlankweg einzuräumen sein, dass mit jenem Rigorismus nicht durchzukommen ist? Aber noch zwingender folgt dies Zugeständniss aus der Erwägung der entsprechenden griechischen Formen. Hier verschwinden aus der Reduplicationssylbe sogar zwei Consonanten. Wird man Beispiele eines im Anlaut abgeworfenen ζ, σκ, στ, σχ, γν beizubringen nöthig haben, um glaubhaft zu machen, dass diese Lautgruppen in ἐζήτηκα, ἐσκεύασται, ἔστρωται, ἔσχηται, ἔγνωκα abgefallen sind? ἕ-στηκα zeigt deutlich den Weg, den die Sprache einschlug, erst wurde der Sibilant allein gesetzt, dessen Ueberrest im Spiritus

asper vorliegt, dann wich auch dieser dem Spiritus lenis. Formen wie *ἔγραφα, ἔβλαπται* neben *γέγραφα, γέγραπται* zeigen uns so deutlich wie möglich den Gang der Sprache. Für den Verlust des ζ ist *δί-ζη-μαι* belehrend, worin augenscheinlich δ sich zu ζ verhält, wie σ zu στ, σκ. Selbst das allgemein bekannte Aspiratengesetz, wonach in *τί-θη-μι* = *da-dhâ-mi* u. s. w. die beiden Sprachen die Aspirata durch den entsprechenden hauchlosen Laut ersetzen, gehört hierher, insofern die Abneigung gegen Aspiraten in zwei auf einander folgenden Sylben durchaus kein durchgreifendes Gesetz ist, und insofern das Griechische in andern Fällen nicht die allergeringste Neigung zum Ersatz eines ϑ durch τ zeigt.

Wir müssen von diesen Einzelheiten auf die generelle Betrachtung zurückkommen, von der wir ausgingen. Die Reduplicationssylbe duldet, sagten wir, als formelles Element, manche Abkürzungen. Steht damit nicht im Widerspruch, dass umgekehrt diese Abbreviatur nicht selten die Stammsylbe trifft, z. B. in dem erwähnten *ste-ti*, *spo-pond-i?* Widerspricht das nicht geradezu dem aufgestellten Princip? Ich glaube nicht, wenn wir es richtig fassen. Reduplication ist versuchte und angedeutete Doppelsetzung des Stammes. Die beiden Sylben, welche wir als Reduplications- und Stammsylbe unterscheiden, bilden für das Sprachgefühl offenbar ein untrennbares ganze. Diesem ganzen sucht die Sprache einen Theil der Lautwucht abzunehmen, gleichviel ob die Erleichterung die erste oder die zweite Sylbe trifft. Es ist immer ein formelles Element, eben die volle Doppelsetzung, welches zu Gunsten der Worteinheit oder Wortleichtigkeit der Schwächung unterliegt. Bei solcher Auffassung erscheinen auch jene lateinischen Formen, von denen wir ausgingen, in einem etwas andern Lichte. Wenn die Bequemlichkeit oder, was nicht sehr verschieden davon ist, die Abneigung gegen all zu viel Gleichklang in zwei einander zur Einheit des Doppelstammes ergänzenden Sylben in *spo-pond-i*, *ste-ti* dazu führt die Stammsylbe um die Hälfte des Consonantengewichts zu erleichtern, wenn im Griechischen in Folge derselben Tendenz sogar zwei Consonanten aus der Reduplicationssylbe verdrängt werden, so scheint es keineswegs unglaublich, dass aus *pe-pig-i* das einzelne *p* ausgestossen ward. *pe-ig-i* : *pe-pig-i* = *spe-pond-i* : * *spe-spond-i*. Die Analogie des deutschen Präteritums lehnt *Corssen* beharrlich ab. Und allerdings

bieten die althochdeutschen Formen in ihrem Verhältniss zu den gothischen mancherlei Schwierigkeiten, weshalb z. B. von *Scherer* S. 11 ff. jetzt manches anders als früher und namentlich so gefasst ist, dass der geringere Lautgehalt althochdeutscher Perfecta im Vergleich mit gothischen in erster Linie auf Vocaltilgung zurückgeführt wird: goth. *haihait* **hehz* **hêz* **heaz hiaz*, ähnlich wie auch *Delbrück* Stud. I, 2, 139 die Reihenfolge **ca-cap-i* **ca-cp-i cê-pi* annimmt. In Betreff der germanischen Sprachen wage ich nicht zu entscheiden, obgleich ich nach den beigebrachten Analogien nicht sehe, warum die Ausstossung eines oder selbst zweier Consonanten (*skai-skait skiad*) unmöglich sein sollte. Im Lateinischen aber dürfen wir, wie ich schon a. a. O. in einer Anmerkung angedeutet habe, schwerlich *a* für die Reduplicationssylbe vermuthen, und auch eine Synkope so befremdlicher Art scheint mir gar nicht in lateinischen Lautgewohnheiten zu liegen. Mir ist daher die alte von *Bopp* aufgestellte Erklärung, dass zwischen *pepigi* und *pêgi* keine andre Form in der Mitte liegt als *pe-ïg-i* noch fortwährend die wahrscheinlichste. Viel Wesens hat man von den Schwierigkeiten gemacht, die *frêgi* darböte. Aber nicht von **fe-frig-i*, sondern nach Analogie von *spo-pon-di sci-cidi* vielmehr von **fre-fig-i* ist hier auszugehen. Von letzterem gelangt man genau so zu *frêgi* wie von *fefici* zu *fêci*. **frefigi* : *freïgi* = γέ-γραφα : ἔγραφα (Oppian). Diese Erklärungsweise hat jedenfalls den Vorzug eine möglichst geringe Anzahl von Mittelformen und keine schwer oder gar völlig unsprechbaren vorauszusetzen. Sie wird, wie ich sehe, auch von *Bréal* festgehalten in seiner ‚Introduction' zum dritten Bande der französischen Uebersetzung von *Bopp*'s vergleichender Grammatik (Paris 1870) p. LIV.

Eine andre Erscheinung reiht sich hier an, diejenige Art von Reduplication, welche ich an verschiedenen Stellen meiner Grundzüge z. B. S. 435 die gebrochene genannt habe. An dieser halte ich trotz des wiederholten Widerspruchs fest, den *Corssen* dagegen und zwar zuletzt II² 163 Anm. erhoben hat. Wenn wir gesehen haben, dass die Reduction reduplicirter Wörter bald die erste, bald die zweite Sylbe und zwar durchaus nicht in Folge allgemeiner Lautgesetze, sondern in Folge specieller auf dies Gebiet beschränkter Lautneigungen trifft, so schwindet das auffallende der Behauptung, dass zuweilen die zweite Sylbe, obwohl von Haus aus die eigentliche Wurzelsylbe, in sehr ab-

geschwächter, die erste dagegen in voller Gestalt erscheint. So gut statt des vollen *sta–sta* die drei Formen *sa–sta ta–sta sta–ta* eintreten konnten, ebensogut konnten sich aus *par–par gar–gar* neben den geläufigen Formen *pa–par ga–gar* auch einmal *par–pa gar–ga* entwickeln. Das griechische *φέρ-βω* (Grundz. 282) deutet sich so auf die einfachste Weise. Die Grundform vermuthe ich **bhar–bhar–mi*, daraus ward schon in vorgriechischer Zeit **bhar–bhâ–mi* und mit progressiver Dissimilation **bhar–bâ–mi*, das in griechische Laute umgesetzt *φέρ-βω* gibt. Als Analogon dieser ausnahmsweise progressiven Dissimilation wird man *φέβομαι*, *φόβος*, *φοβέομαι* = ahd. *bi–bê–n* (S. 280) schwerlich anfechten können. Der Vocal der Wurzel fiel hier ebenso mit dem thematischen Vocal des Präsens zusammen, wie der von *sta* in *ste–ti de–di* mit dem des Perfects. Dass *gur–g–e(t)–s* dem skr. *gar–gar–a–s* Strudel entspricht und in der Wurzel mit *βάρ-α-θρο-ν* identisch ist, bezweifelt auch *Corssen* nicht. Aber, nachdem er früher, kritische Nachträge S. 262, das *g* für ein erweichtes suffixales *c* erklärte, nimmt er jetzt seine Zuflucht zu einem »mit *g* anlautenden Suffix.« Er vergleicht *ju–gu–m*, *jungo* neben W. *ju*, versteht also hier unter Suffix das was ich Wurzeldeterminativ nenne. Allein die verwandten Sprachen beweisen, dass schon vor der Sprachtrennung eine Wurzel *jug* neben *ju* bestand. Hier aber handelt es sich um eine specifisch lateinische, mit ihrem *g* sonst durchaus isolirt stehende Bildung, zu der zwar *Corssen* dankenswerther Weise das altn. *querk* hinzufügt. Aber von einem Suffix *g* zu reden berechtigt uns doch wahrlich weder *jugum*, noch das ebenso vereinzelte *spargo* neben *σπείρω*. Wenn eine Grundform *gar–ga*, worin wir einig sind, angenommen werden muss, so ist es mir immer noch viel wahrscheinlicher, dass das *ga* ein verstümmeltes *gar*, als dass es Wurzelsuffix ist. Die Annahme eines **gur–gur–e(t)–s* ist deshalb durchaus nicht nöthig, die Kürzung der zweiten Sylbe kann sich viel früher, namentlich zu einer Zeit vollzogen haben, da in beiden Sylben noch der A-Laut herrschte. Es ist unmöglich die gegebenen Formen einer Sprache ausnahmslos aus Lautverhältnissen zu erklären, die in dieser Sprache selbst aus einer durch Denkmäler bezeugten Zeit vorliegen. Auch *Corssen* sträubt sich zwar gelegentlich dagegen, kann aber doch selbst nicht umhin auch seinerseits oft in jene früheren Perioden aufzusteigen. Ohne hier auf andre öfter behandelte Fälle, die sich,

wie ich glaube, aus gebrochener Reduplication erklären, wieder einzugehn, will ich nur noch zwei Verba erwähnen: *ψηλαφάω* und *τηλεθάω*. *ψηλ-α-φά-ω* ist der Bedeutung nach, wie *Walter* Ztschr. XII 406 erkannte, identisch mit *pal-p(a)-o*. Betasten ist die Grundbedeutung. Bei *Plautus* finden wir auch ein Substantiv kürzerer Bildung *palpu-m*. Als Wurzel ist sicherlich *spal* anzusetzen, das auch in *ψάλλειν*, spielen, d. i. die Saiten betasten, den Sibilanten an die erste Stelle geschoben hat, weshalb auch das ahd. *spil-ō-n* (Grundz. 682) vielleicht verwandt ist. Das nach *λ* eingeschobene *α* ist a. a O. hinlänglich erklärt, während das *φ* für *π* in der vorletzten Sylbe auf der ziemlich weit gehenden Neigung der Griechen zur Aspiration beruht. Dieselbe Erscheinung der *ἀνάπτυξις* begegnet uns in *τηλ-ε-θά-ω* über dessen Zugehörigkeit zu *θάλλω* namentlich der EN. *Ταλ-θ-ύβιος* keinen Zweifel zulässt. Möglich ist es nun allerdings beide Verba durch Wurzelerweiterung zu erklären. Wir hätten dann bei *pal-pa-re* und seinem griechischen Correlat mit *Corssen* I[2] 526 *p*, in *τηλεθάω θ* (vgl. *θαλέθω*) als Wurzeldeterminativ zu betrachten. Indessen passt der lange Vocal der ersten Sylbe in den beiden griechischen Verben wenig zu dieser Annahme. Wurzeldeterminative treten, wie *δα-π* neben *δα* (*δαίω*), *Fελ-π* neben *Fελ*, *βολ*, *σκαλ-π* neben *σκαλ*, *τα-κ* neben *ta*, *μα-θ* neben *μαν*, *μα* zeigen, an die unverstärkte Wurzel. Dagegen erfahren Reduplicationssylben, wie *νη-νέ-ω*, *κω-κύ-ω*, *δει-δίσσο-μαι* beweisen, nicht selten eine Steigerung. Auch aus diesem Grunde scheint es mir wahrscheinlicher, dass die Laute *p*(*φ*) und *θ* auf der Wiederholung des Wurzelanlauts beruhen.

II. Verschiedenheit der formellen Elemente unter einander.

Wenn im allgemeinen die formellen Elemente der Wörter gegen die stammhaften wie begrifflich so lautlich zurücktreten, so lassen sich wiederum zwischen den verschiedenen Arten der formellen Sylben Unterschiede wahrnehmen. Unverkennbar ist es z. B., dass die Casusendungen, insofern sie die Stellung eines Wortes im Satze bestimmen, ungleich wichtiger für den deutlichen Ausdruck des gedachten sind als die wortbildenden Suffixe, unter denen nur wenige eine scharf ausgeprägte Bedeutung

haben. Und eben diese wenigen dürfen auf sorgfältigere Erhaltung ihres Lautgehalts Anspruch machen, als jene grössere Zahl, deren besondere Geltung im einzelnen Falle sich stark verdunkelt, bisweilen vollständig verwischt hat. Während die Personalendungen des Verbums zwar ohne Gefahr zu winzigen Körperchen zusammenschrumpfen, aber doch so weit erhalten werden müssen, dass der Verwechslung vorgebeugt wird, gestatten die zusammengesetzten Tempora starke Entstellungen der angefügten Formen, ohne dass ihr Zweck dadurch leidet. Im Gegentheil, durch erhebliche Opfer an die vis inertiae wiederholt sich hier der Process, auf den wir oben in Bezug auf die Bildung der ältesten Verbalformen hinwiesen. Die Formen werden dadurch nur gefügiger für den Zweck, den sie zu erfüllen haben. Betrachten wir das an einer Anzahl einzelner Fälle.

Wenige wortbildende Suffixe haben eine bestimmte Bedeutung mit solcher Zähigkeit durch alle Zeiten und Verzweigungen indogermanischen Sprachlebens hindurch festgehalten, wie das Suffix *tar* mit der Nebenform *târ*, und eben dies sehen wir ausserordentlich treu erhalten: gr. *τηρ* und *τορ*, lat. *tôr*. Die Griechen haben freilich dem ursprünglichen *tar* früh ein *ta* zur Seite gestellt: *δο-τα* neben *δο-τηρ*, aber diese schwächere Form keineswegs immer an die Stelle der stärkeren treten lassen. Anders bei jenen Verwandtschaftsnamen, in denen sich gewiss sehr früh die eigentliche Bedeutung des Suffixes zur Bezeichnung der handelnden Person verdunkelte. Indem der häufige Gebrauch hinzu kam, der überall abschleifend und abnutzend einwirkt, ward bei den Verwandtschaftsnamen einerseits der Vocal des Suffixes stets kurz gelassen, andrerseits selbst dieser kurze Vocal nicht selten ausgestossen. Diese Verschiedenheit der Verwandtschaftswörter von den ihrer ursprünglichen Bedeutung treu gebliebenen nomina agentis erstreckt sich über ein weites Sprachgebiet. Man vergleiche, um wiederum nur Griechisches und Lateinisches anzuführen, *πατρ-ός, μητρ-ί* *frâtr-em* mit *ῥή-τορ-ος, δο-τῆρ-ι, ora-tôr-em*. In den Wörtern für Tochter und Schwester zeigen sich überdies so erhebliche Umgestaltungen, wie sie in solchen Wörtern, deren Ursprung nach Stamm und Suffix dem Sprachgefühl lebendig geblieben ist, kaum denkbar wären. Wegen der Analogie der übrigen Verwandtschaftswörter ist es mir mit *Corssen* (Beitr. 417) und

Deecke »die deutschen Verwandtschaftsnamen« S. 212 sq. das wahrscheinlichste, dass *svastar* die Grundform war, aus welcher die Wörter für Schwester hervorgingen. Aber schwerlich wird man ein andres Beispiel auffinden können von der Verdrängung des *t* aus dem Suffix *tar* im Sanskrit (*sva-sar*), Persischen (zd. *qañhar*), Lateinischen (*so-ror* für *so-sor*), Litauischen (St. *se-ser*). Vom bloss lateinischen Standpunkt aus betrachtet, würde zwar *s* statt *st* nichts auffallendes haben (z. B. *cens-or* neben osk. *cens-tur*), desto mehr aber in den übrigen verwandten Sprachen, welche sonst gegen die Lautgruppe *st* im Inlaut nicht die geringste Abneigung zeigen. Und auch im Lateinischen ist wenigstens die weitere Schwächung dieses aus *st* hervorgegangenen *s* zu *r* im höchsten Grade auffallend. Denn in analogen Fällen wie *haesum* aus **haes-tum*, *lae-su-s* aus **laes-tu-s* bleibt das *s* unangefochten. Man könnte also, wenn man keinen Lautübergang zulassen wollte, der sich nicht durch einen völlig analogen Fall belegen liesse, selbst die Reihenfolge **svastar*, **sosor*, *soror* als eine »nach lateinischen Lautgesetzen« unstatthafte verwerfen, woran man aber, wie ich glaube, sehr unrecht thun würde. Denn die umgekehrte, von *Fick* (Vergleichendes Wörterb. 2. Aufl. S. 220) aufgestellte Behauptung **svasar* sei die Grundform, scheitert an der schwer zu rechtfertigenden Annahme, das *t* im goth. *svistar*, ksl. *sestra*, altir. *sethar* sei eingeschoben. Und bis zu einer so gehorsamen Unterordnung unter die Infallibilität der »Lautgesetze« wird sich doch wohl kaum jemand versteigen, dass er die drei Formen mit T-Laut von den übrigen trennen möchte. Ich nehme unbedenklich an, dass in diesem vielgebrauchten Worte zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Zweigen der Indogermanen ohne Abhängigkeit des einen vom andern das *t* ausfiel, oder, wenn man will, vom vorhergehenden *s* aufgesogen wurde. Der gänzliche Mangel einer Bedeutung für die Sylbe *tar* in dem uralten, früh dunkel gewordenen Worte brachte es eben mit sich, dass die Bequemlichkeit hier über die Genauigkeit siegte.

Das mediale Participialsuffix *mana* mit der Nebenform *mâna* bewahrt da, wo es diesen besonderen Zweck erfüllt, stets seine Vocale in voller Kraft: skr. *mâna*, gr. *μενο*, lat. *mino*. Wo aber diese Bedeutung verdunkelt ist, stösst es bei Griechen und Römern nicht selten den mittleren Vocal aus. Sollte es Zufall sein, dass den vollständigen Formen wie *λεγόμενοι*, *legimini*,

synkopirte wie *μέδι-μνο-ς*, *τέρα-μνο-ς*, *στά-μνο-ς*, *alu-mnu-s*, *Vertumnu-s*, *autumnu-s* gegenüber stehen?

Das Suffix *ti*, so weit verbreitet zu dem Zwecke nomina actionis zu bilden, erhält sich bei den Griechen da, wo es seine eigentliche Function ausübt, entweder ganz unverändert: *φά-τι-ς* (im Unterschied von *φά-σι-ς* aus **φαν-τι-ς*), *πίσ-τι-ς* oder in der ionischem Munde bequemeren Form *σι*: *γνῶ-σι-ς*, *φύ-σι-ς*, *τάξι-ς*. Man kann auch lateinische Formen wie *pes-ti-s*, *si-ti-s*, *grā-tēs* (Plur.), *messi-s* für **met-ti-s* vergleichen. Das Lateinische hat in der Regel den vollen Klang der Sylbe dadurch noch mehr hervorgehoben, dass hier von früh an *ti* durch das volltönende zweite Suffix *ōn* erweitert wurde: *gnō-ti-ōn*, *da-ti-on* (*Corssen*Ausspr. I² 579 f.). In der Nominalbildung ist dergleichen Weiterbildung einer der beachtenswerthesten Vorgänge, der für die ausserordentliche Mannichfaltigkeit der Endungen einen der hauptsächlichsten Erklärungsgründe abgibt und aus dem Bedürfniss immer bestimmterer Ausprägung, sei es einzelner Wörter, sei es ganzer Wortclassen, erklärbar ist. Im Unterschied nun von einer so sorgsamen Bewahrung des Suffixes *ti* verschwindet anderswo der Vocal desselben, so im gr. *νυκ-τ* für **νυκ-τι* = lat. *noc-t* für überliefertes *noc-ti* (Enn. Nom. S. *noc-ti-s*), in *par-t* für *par-ti*, *sor-t* für *sor-ti* u. s. w. Sehen wir uns diese Wörter genauer an, so finden wir, dass in ihnen allen (vgl. noch *for-s*, *men-s*, *gen-s*, *ar-s*) das Suffix *ti* eine specifische Bedeutung nicht mehr besitzt, dass also auch hier der Zug nach lautlicher Bequemlichkeit sich nur dann geltend machte, wenn dadurch eine Undeutlichkeit in keiner Weise entstehen konnte. Lat. *dō-t* für **dō-ti-s* verglichen mit gr. *δῶ-τι-ς*, *δό-σι-ς* ist dafür bezeichnend.

Wie sorgfältig wird nun gegenüber solchen Kürzungen, wie wir sie eben betrachteten, das *i* z. B. im Genit. Sing. bewahrt! Undenkbar wäre ein Genitiv **nox* neben *noctis*. Ueberall in den beiden südeuropäischen Familien wird der Vocal des Genitivsuffixes mit wunderbarer Deutlichkeit erhalten. Aus altem **agro-s* ward *ager*, aber aus **patr-os* **patris* keineswegs **pater*. Auch hier die feinste Unterscheidung zwischen dem entbehrlichen und unentbehrlichen! Die griechische Sprache, namentlich die ionische hat die entschiedenste Neigung zur Abwerfung eines schliessenden *i*: *προτί πρός*, *ἐνί ἐν*, *δόϑι δός*, *λόγοισι λόγοις*, aber das *i* im Dativ Sing. wie Plur. bleibt da

unversehrt, wo es zur Bedeutung, das heisst zur klaren Unterscheidung der Casus erforderlich war. Keine Mundart gestattete sich etwa *φύλαξ für φύλαξι. Auch in der 3 Pl. blieb im Griechischen das die primären Tempora von den secundären sondernde *i* unangefochten: dor. λέγοντι, ion. λέγουσι. In beiden Fällen, wie auch im singularischen φησί, ἐστί, stellte sich sogar noch ein schützender nasaler Nachhall ein, der selbst vor Vocalen das *i* zu erhalten im Stande ist. Die Griechen zeigten hier einen feinern Sinn für Bedeutsamkeit als die Römer. Denn letztere gaben der Bequemlichkeit so weit nach, dass sie die Unterscheidung zwischen primären und secundären Endungen und damit einen sehr wichtigen Tempusunterschied aufgaben: *sunt* wie *erant*, *legunt* wie *legebant*.

Wie verschieden die Sprache unter lautlich durchaus gleichen, aber begrifflich verschiedenen Bedingungen verfährt, davon kann uns die Bildung des schwachen oder zusammengesetzten Aorists einen Beleg geben, verglichen mit der Bildung des Dativ Pl. Die Lautgruppe ρσ bleibt in ῥήτορ-σι unverändert, während *ἔ-φθερ-σα sich aeolisch in ἔφθερρα, ion. in ἔφθειρα umwandelte. *δαίμον-σι büsste sein ν ein vor dem σ, umgekehrt ward aus *ἔ-τεν-σα durch progressive Assimilation aeol. ἔ-τεννα, ion. ἔτεινα. Die Zugehörigkeit von δαί-μο-σι zum Stamm δαιμον war auch ohne das ν deutlich, während das σ zur Bezeichnung des Dativs Pl. unentbehrlich war. Dagegen wurde der Aorist schon durch das α hinreichend charakterisirt, σ trug wenig oder nichts zur Deutlichkeit bei. Wie in einem nach Analogie von ἔτεννα denkbaren *δαιμοννι (vgl. aeol. μῆννος = att. μην-ός für *μηνσ-ος) der Dativ. Pl., so wäre in einem nach der Analogie von δαίμο-σι τά-σι-ς denkbaren attischen *ἔ-τε-σα die Zusammengehörigkeit der Form zum Stamme τεν verdunkelt worden. Ein nach demselben Princip gebildeter Aorist von στελ, φθερ würde vollends eine von den übrigen Formen der Verba all zu abweichende Lautgestalt erhalten haben. Dass in den erwähnten Aoristen die aeolischen Formen die Vorläufer der attischen und dorischen waren, dass also die Dehnung von ἔτεινα dor. ἔτηνα Ersatzdehnung für das eine geschwundene ν ist, kann, glaube ich, bei näherer Erwägung kaum zweifelhaft sein. Auch att. εἰμί dor. ἠμί dürfen wir schwerlich unmittelbar aus der Grundform *ἐσμι ableiten. Bei der ausserordentlichen Beliebtheit der Lautgruppe σμ in

historischer Zeit — man denke nur an Formen wie θεσμός, γεγέλασμαι, ἄκουσμα — wäre der unmittelbare Uebergang von *ἐσμί in εἰμί geradezu unbegreiflich. Nehmen wir aber an, dass schon in einer Periode, welche der Beliebtheit der Lautgruppe σμ vorausging, aus *ἐσμι durch die damals weiter verbreitete progressive Assimilation ἔμμι entstand, dass sich dies bei den Aeoliern hielt, bei den Ioniern aber in εἰμί umwandelte, so ist der Vorgang verständlicher. Für att. εἷμα, aeol. Fέμμα, Grundform *Fέσ-μα gilt natürlich dasselbe. Warum freilich das σ unter gleichen Bedingungen aus der 1 Sing. verschwand, in der 1 Plur. ἐσ-μέν bei den Attikern verblieb, darauf möchte die Antwort schwer zu finden sein. Die εἰμέν sprechenden Ionier waren jedenfalls die consequenteren. Sollte der Grund vielleicht darin zu suchen sein, dass man zu einer Zeit, in welcher die alte Infinitivendung -μεν noch üblich war, die Assimilation auf den Infinitiv: hom. aeol. ἔμμεν beschränkte, im Unterschied davon aber für die 1 Pl. ἐσ-μέν die alte Lautgruppe unverändert liess? Wir würden darüber bestimmter urtheilen können, wenn uns die aeolische Form der 1 Pl. erhalten wäre.

Kehren wir zum zusammengesetzten Aorist zurück, so bietet uns dieser noch in andrer Beziehung eine sehr merkwürdige Abweichung von den griechischen Lautgewohnheiten. In weitestem Umfange wird σ zwischen Vocalen ausgestossen, in Aoristen aber wie ἔδησα, ἰασάμην, ἐδούλωσα bewahrt. Hier kann man den Grund nicht in der Stammhaftigkeit suchen. Denn dasselbe σ, das wir in ἐσ-μέν mit so besondrer Treue erhalten sahen, schwindet im Particip ἐ(σ)-ών spurlos, nicht zu gedenken solcher Nominalformen wie μυ(σ)-ός, γένε(σ)-ος, σέλα(σ)-ος, so dass man die Lakonier nur consequent nennen muss, wenn sie den Sibilanten, der in den vorhin besprochenen Aoristen wie ἔτεννα sich verlor, auch hier wenigstens in den Spiritus asper übergehn liessen: ἐποίηἑ u. s. w. Die Erhaltung des σ bei fast allen übrigen griechischen Stämmen ist in der That so auffallend, dass man auf den Gedanken kommen könnte, das σ sei an dieser Stelle vor Alters ein Doppelsigma gewesen und dies aus σ mit einem nachfolgenden Spiranten hervorgegangen, wenn nur das Schatzhaus der Indogermanen irgend eine verwendbare Form darböte. Das ist aber nicht der Fall, wir müssen jeden Gedanken an einen nach σ ausgefallenen Spiranten um so entschiedener aufgeben, weil es andre

griechische Formen gibt, in denen sich *σ* unter gleichen Bedingungen erhalten hat, Formen wie *ἔ-δο-σαν*, *ἔ-φα-σαν*, *ἔ-θε-σαν*, *ἐ-βεβήκ-εσαν* und *ἦσαν* oder *ἔσαν* selbst. Der Grund für die Bewahrung des *σ* ist hier, glaube ich, ebenfalls in dem Streben nach Deutlichkeit zu suchen und das Verfahren der Sprache dabei gleichsam als ein vorbeugendes aufzufassen. Durch Ausstossung des *σ* entständen harte Vocalconflicte: **ἔδηε*, **ἰαάμην*, **ἐδούλωα*, welche fast mit Nothwendigkeit weitere Veränderungen, namentlich Zusammenziehungen und damit starke Verdunkelungen der Verbalstämme zur Folge haben würden. Die Sprache vermied das durch Erhaltung des *σ* etwa in derselben Weise wie die lateinische Sprache den sonst beliebten Uebergang von *o* durch *e* in *i* da vermieden hat wo dem *e* früher ein *i* vorherging: *agri-cola* aber *vio-cûru-s*, *aequi-tâs* aber *socie-tas*.

Ein besonders deutliches Beispiel davon, dass der bedeutungsvollere Laut erhalten, der bedeutungsleerere getilgt ward, bietet der Diphthong *οι* durch die verschiedene Art, wie er vor einem andern Vocal behandelt wird. Im allgemeinen hatten die Griechen eine starke Neigung den Diphthongen auf *ι* den letzteren Laut vor Vocalen zu entziehen, daher *αω*, *εω*, *οω* für älteres *ajâmi*, *ποέω* häufig für *ποιέω* u. s. w. Derselben Neigung folgten sie im Gen. Sing., wo schon vor Alters *οιο* zu *οο* und weiter zu *ου* dor. aeol. *ω* herabsank. Dagegen blieb das *οι* in Optativformen wie *δοίην*, *λέγοιεν*, *γενοίατο*, *ποιοίην* unangefochten. Nur als aeolisch ist *λαχόην* = *λάχοιμι* überliefert (Abr. 133). Offenbar bedurfte das Moduszeichen grösserer Schonung als das *ι* des Genitivs. Der letztere Casus blieb auch ohne *ι*, ja selbst nach erfolgter Contraction klar erkennbar, die Optativbildungen würden ohne jenes Iota fast unkenntlich, jedenfalls aber den übrigen Formen desselben Modus sehr unähnlich werden. Nur durch diese Sorgfalt im Erhalten und Vertheilen der bedeutungsvollen Laute hat die griechische Sprache es erreicht, dass sie das vollständigste Modussystem der Welt besitzt.

Wir saben vorhin an den griechischen Aoristen schwacher Bildung, wie die Sprache die Stammconsonanten vor den Consonanten der angefügten Hülfsverba begünstigt. Etwas ähnliches lässt sich auf italischem Gebiete nachweisen. Die Form *pot-ui* hat auf den ersten Blick, insofern wir sie auf **pot-fui*, **pote-fui* zurückführen, etwas befremdliches. Man erwartet

eher **possui* und *C. Pauli* ist in seiner Anzeige von *Merguet*'s Programm »Welche Beweiskraft hat das Verbum possum für die Entstehung der Verbalendungen aus Hilfsverben?« (Gumbinnen 1869) in *Kuhn*'s Zeitschr. XIX 224 ff. so weit gegangen, zu behaupten, aus **pot-fui* hätte nur **possui* werden können. Ich glaube, nach dem gesagten werden wir doch sehr daran zweifeln, ob es ein Lautgesetz von solcher Tragweite gegeben hat, dass man nur diese Richtung der Lautvergleichung für zulässig hält. Wir werden hernach auf diese Frage zurückkommen. Ich benutze aber diese Gelegenheit um die Annahme *Merguet*'s über *potui*, die seitdem in der grösseren Schrift dieses Gelehrten »Die Entwicklung der lateinischen Formenbildung« (Berlin 1870) wiederholt und als Grundlage für sehr weit gehende Schlüsse benutzt ist, mit einigen Worten zu bestreiten. Ich meinerseits kann *Pauli* durchaus nicht beistimmen, wenn er meint, es sei von *Merguet* »der Beweis erbracht, dass *potui* nicht aus *pote fui* verschmolzen sei.« Der Hauptpunkt, auf den *Merguet* seine Behauptung stützt, ist der, dass gegenüber sehr zahlreichen Formen des Präsensstammes, in denen entweder das volle *potis* oder *pote* wohl erhalten überliefert ist (*potissum*, *potissent*, *potesse*), von einer derartigen Bildung des Perfectstammes nur ein einziges Beispiel, nämlich *potefuisset* (Terent. Phorm. 535) nachweisbar sei. *Merguet* argumentirt folgendermaassen: »Wenn man annimmt, dass das Perfect gleichen Ursprung mit dem Präsens habe, so wäre zu erwarten, dass sich in jenem Tempus [dem Perfect] die unverbundenen Formen in derselben Häufigkeit fänden, wie in diesem [dem Präsens u. s. w.].« Schon diesen Satz kann ich durchaus nicht einräumen. Eine so unbedingte Regelmässigkeit herrscht keineswegs überall im Leben der Sprache. Man könnte ebensogut schliessen: wäre der Sprache die Lautgruppe σμ im Verbum substantivum gehässig gewesen, so hätte sie wie aus *ἔσμι εἰμί, so aus ἐσμέν durchweg εἰμέν machen müssen. Folglich ist εἰμί nicht aus *ἐσμί entstanden. Ferner: wäre das σ in ἦσαν stammhaft, so hätte es ebensogut vertilgt werden müssen wie ἐών für *ἐσών. Vielleicht unternimmt es wirklich einmal jemand uns mit solchen Argumenten zu dem alten Wahne zurückzuschrauben, nicht ἐς, sondern ἐ sei die Wurzel dieses Verbums. Was nun vollends die Häufigkeit gleichartiger Erscheinungen betrifft, so kann man darin schon um der vielen Zufälligkeiten wegen,

denen unsere Ueberlieferung ausgesetzt ist, noch viel weniger ein Gleichmaass erwarten. *ἐν* verhält sich zu *ἐνί* wie *πρός* zu *προτί*. Wer möchte wohl »erwarten«, dass *ἐνί* ebenso oft vorkäme wie *προτί*, oder, wenn dies nicht der Fall ist, deshalb daran zweifeln, dass in beiden Fällen Apokope stattfand? Wie wenig selbst für die unleugbar zusammengesetzten Formen des Präsensstammes gleiche Häufigkeit nachweisbar ist, kann man aus *Merguet's* eigner dankenswerthen Zusammenstellung ersehen. Vom Indic. Präs. kommt gleich die 1 Sing. *potis sum* nach seiner Angabe nur einmal, *potis es* siebenmal, *potis est* mehr als vierzigmal, *potis sunt* dreimal, Conjunctivformen wie *potis siem* u. s. w. überhaupt nur dreimal vor, das Imperfect im Ind. *potis erat* wieder nur einmal bei *Terenz*, das Futurum *potis erit* nur einmal bei *Plautus*. Man könnte also mit demselben Rechte, mit welchem *Merguet* aus dem einmaligen Vorkommen von *pote fuisset* schliesst, dass dies nur eine später den übrigen nachgebildete Form sei, auch von *potis eram*, *potis ero*, ja sogar von *potis sum* dasselbe behaupten. Dass aber *poteram* aus *potis eram* entstanden sei, kann unmöglich geleugnet werden. Folglich hat auch der ganze Schluss für *potui* durchaus nichts zwingendes. Welche Wahrscheinlichkeit hätte es überdies bei einem Bühnendichter wie *Terenz* eine »äusserliche Nachbildung« andrer Formen vorauszusetzen? Was bei einem alexandrinischen Dichter denkbar wäre, gelehrte Nachahmung alter Formen, ist, denke ich, bei *Terenz* völlig unglaublich. Und warum sollte denn das ebenso vereinzelte *potis ero* bei *Plautus* echt, *potis fuisset* bei *Terenz* nachgebildet sein? Gründe, weshalb die unverbundenen Formen im Perfect wie im Imperfect und Futurum seltener waren, sind nicht schwer zu finden. Hier musste ein zwei- ja drei- und hie und da viersylbiges Hülfsverbum angewendet werden: *potis fui*, *potis fuisti*, *potis fueramus* u. s. w. Das war bei einem so unentbehrlichen Verbum leichtesten Gehaltes beschwerlich. Daher ebenso selten *potis fui* wie *potis eram* und *potis ero*. Im Perfect konnte überdies die Kürzung von *potis* oder *pote fui* zu *potui* durch die Analogie der zahlreichen längst üblichen Perfecta auf *ui* begünstigt werden, wenn gleich die sprechenden sich dessen kaum bewusst waren, dass auch das *ui* von *alui*, *monui*, *sapui* einst aus *fui* entstanden war. Steht also *pote fui* nicht vereinzelter da, als andre unzweifelhaft zusammengesetzte Formen von *possum*, können wir

überdies ein so ziffermässiges Gleichmaass überall in der Sprache nicht erwarten, lassen sich sogar die Anlässe vermuthungsweise ermitteln, aus welchen der seltenere Gebrauch gewisser Formen hervorging, so darf man *Merguet's* angeblichen Beweis gegen die Herkunft von *potui* aus *pote fui* in der That als misslungen bezeichnen.

Was aber die lautliche Entstehung von *potui* aus *pot(e)-fui* betrifft, so kann dafür allerdings ein ganz analoger Fall nicht vorgebracht werden. Aber das ist auch gar nicht zu erwarten. Denn nirgends sonst war der Sprache die Aufgabe gestellt auslautendes *t* mit anlautendem *f* auszugleichen. Es ist wahr, das verwandelte *d* wird, wenn es nicht erhalten bleibt, folgendem *f* gleich gemacht: *affore*, *afferre*. Aber der Fall ist hier nicht bloss lautlich, sondern auch begrifflich ein anderer. Der Stammconsonant *t* durfte nicht in dem Maasse wie der Endconsonant der Präposition verdunkelt werden. Das *t* ist hier in gleicher Lage wie das *λ ϱ ν* der oben erwähnten griechischen Verbalstämme im Aorist. Ausserdem haben wir die Analogie des Oskischen. Umbrischen Formen auf *-fust* z. B. *ambr-e-fust* = *amb-i-verit* gegenüber ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass das doppelte *t* im oskischen *tribarakattins* und *tribarakattuset* aus *tf* entstanden ist, wie *Corssen* Ztschr. XIII 186 annimmt. So wird **pot-fui* durch progressive Assimilation zu **pot-tui* und weiter zu *pot-ui* geworden sein. Auch in Formen wie *ferre* für *fer-se*, *ferrem* für *fer-sem*. *velle* für *vel-se* wird die progressive Richtung eingehalten. Die Reduction aber von Doppelconsonanten zu einfachen ist anderswo z. B. in *a-per-io* für **ap-per-io*, *re-liqu-iae* für *rel-liquiae* unleugbar. Die oskischen Perfectformen wie *aa-mana-ffed*, *aikda-fed* und das umbrische *piha-fi* zeigen unwiderleglich, dass es auf italischem Boden ein Perfect mit dem Laute *f* gab. Der Schluss, dass auch dem lateinischen Perfect einst das *f* nicht fremd gewesen, dass also *ui* aus *fui* entstanden ist, bleibt danach ein wohl berechtigter. Und wer sich, wie mit mir, glaube ich, viele, nicht dazu entschliessen kann, die Uebereinstimmung dieses *(f)ui* mit dem bekannten Perfect von *sum* für das Spiel eines neckischen Zufalls zu halten, der wird an der von *Bopp* so scharfsinnig aufgestellten Lehre von den zusammengesetzten Verbalformen festhalten und das um so mehr, weil alle andern Versuche die Laute *u*, *v*, *s* u. s. w. zu erklären zu Annahmen führen, die allem

was wir von der Bewegung der Laute sicher wissen, schnurstracks widersprechen. Denn *Merguet* und andre lassen jene Laute nicht eben sehr verschieden von den Annahmen der alten Grammatiker, die überall pleonastische Laute wittern, auf dem höchst problematischen Wege der »Verdichtung« entstehen, während umgekehrt im Laufe der Sprachgeschichte gerade die Verdünnung und Abschwächung, also die absteigende, nicht die aufsteigende Stufenfolge tausendfach erwiesen ist. Aus dem skr. *ba-bhû-v-a* wo sich das *v* nach bekannten Analogien aus dem vorherrschenden *u* entwickelt, zu schliessen, es könne nun auch nach jedem andern Vocal *u* in gleicher Weise sich einschleichen, hat ungefähr ebenso viel, das heisst, ebenso wenig Grund als aus *ἀν-δ-ϱί* und ähnlichen Formen zu schliessen, es könne überall ein zwischengeschobenes *δ* erwartet werden. In *ba-bhû-va* erkennen wir deutlich den Anlass des *v*, wo dieser, nämlich das *u* fehlt, ist daher nach allen Gesetzen der Logik das *v* nicht zu erwarten. Für den Einschub vollends eines *f*, *s* würde man sich vergebens auch nur nach dem Schatten einer Analogie oder inneren Wahrscheinlichkeit umsehen.

III. Besondere Behandlung der Partikeln.

In meinen Grundz. der gr. Etymologie S. 78 der 3. Aufl. sage ich nach einer Besprechung der lautlichen Umgestaltung mancher Präpositionen »man darf diese kleinen unselbständigen Wörtchen nicht mit demselben Maassstabe messen, wie Nomina und Verba.« Gegen diesen Satz erhebt *Corssen*Ausspr. I² 152 lebhaften Widerspruch, indem er in die Worte ausbricht: »Dass diese Behauptung irrig ist, ergiebt sich unzweifelhaft daraus, weil durchaus alle und jede lautlichen Zerstörungen und Entstellungen, welche Präpositionen, Conjunctionen und Partikeln erlitten haben, gerade ebenso an Nominalformen und Verbalformen hervortreten.« *Corssen* bezieht diesen Ausspruch vielleicht nur auf das Lateinische. Aber auch hier lässt er sich schwerlich halten. Der Apokope des Endvocals von *ab*, *ob*, *sub* weiss *Corssen* nur die von *dic*, *duc*, *fac*, *fer* zur Seite zu stellen, es sind das vier vielgebrauchte Imperative. Also nicht wegen eines allgemeinen Lautgesetzes oder einer weit verbreiteten Lautneigung hat die

Apokope statt gefunden, sondern wegen der besondern Beschaffenheit dieser bestimmten Wörter. Bei den Präpositionen *ab* und *ob* war es überdies ein von Haus aus wahrscheinlich langer A-Laut, der, wie *Pott* dergleichen zu nennen pflegt »den Weg alles Fleisches ging.« Ueberdies wird sich ein Beispiel der Apokope nach einem Labial nicht finden lassen. Wer ausschliesslich nach lautlichen Analogien schliessen wollte, könnte sagen: Formen wie *rumpe*, *rape*, *bibe* zeigen, dass die lateinische Sprache Endvocale nach Labialen sorgfältig zu erhalten pflegt, folglich ist es so lange nicht gerechtfertigt für *ab*, *ob*, *sub* eine Apokope anzunehmen, bis jemand *rump*, *rap*, *bib* oder ähnliches nachweist. In Bezug auf die noch kürzere Form der Präposition *ab â* hatte ich auf die Möglichkeit hingewiesen, dass *â* nicht unmittelbar aus *ab*, sondern aus der weiter gebildeten Form *abs* durch die Mittelform *as* hervorgegangen sei. *Corssen* leugnet dies, weil *trabs* nicht zu *tras* wurde. Er hat aber dabei nicht berücksichtigt, dass der Uebergang von *abs* zu *as* in *asporto* wirklich vorliegt. Und wenn *Corssen* jetzt in Bezug auf *ex* selbst zugibt, dass die anfänglich nur in Compositis übliche Verminderung von *ex* zu *ê* dann auch in den getrennten Gebrauch übergegangen sei, so sieht man nicht, warum nicht dasselbe Princip auf *as* angewendet werden soll. Wie gegen *a*(*s*) aus *abs trabs*, so könnte man ja gegen *ê* aus *ex lex*, *apex*, *ilex* und das ganze Register dieser Wörter in's Feld führen, um zu zeigen, dass auslautendes *ex* nie zu *ê* werde. Hier aber nimmt *Corssen* an dieser Anomalie keinen Anstoss. Doch kehren wir zu *â* zurück. Wie man auch über das Verhältniss von *â* zu *abs* denken mag, es steht fest, dass die Schwächung von *bs* zu *s* in Nominal- und Verbalformen unerhört, in den drei Präpositionen *abs*, *subs*, *obs* aber vorhanden ist. Denn *asporto*, *suspicio* (*susque deque*), *ostendo* wird niemand fortzuleugnen im Stande und es wird erlaubt sein den Grund, weshalb der Labial in *scripsi*, *nupsi* erhalten, in jenen Wörtchen aber getilgt wurde, darin zu suchen, dass die Sprache es sich mit diesen an sich weniger selbständigen und bedeutungsvollen Elementen der Rede bequemer machte. Den gleichen Unterschied nehmen wir zwischen *neu*, *ceu* in ihrer Entstehung aus *nêve*, *ceve* und Nominalformen wie *cive*, *nive*, zwischen *nec*, *ac* in ihrer Entstehung aus *neque atque* neben Verbalformen wie *coque*, *linque* wahr. Die Verkürzung von *atque* zu *ac* möchte überhaupt kaum ihres gleichen im La-

teinischen haben. Es sollte mich nicht wundern, wenn jemand in Folge dessen beide Formen für von Haus aus verschieden erklärte. Man hätte dazu wenigstens das gleiche Recht wie dazu griechisches *προτί* und *ποτί* auseinander zu reissen. Die Verkürzung von *donicum* zu *donec* vergleicht *Corssen* mit der von *pueru-s* zu *puer*. Allein die letztere hat nur in der Natur des *r* ihren Grund. Es müsste etwa ein *medec* für *medicum* oder *viatec* für *viaticum* vorliegen, sollte die Vergleichung zutreffen. Käme es der Sprache auf bloss äusserliche Analogie an, so könnte man neben dem aus *satis* verkürzten *sat*, ein aus *datis* verkürztes *dat*, ein aus *sitis* verkürztes *sit* erwarten. Aber offenbar würde der, welcher die verschiedenartigsten Gebilde in der Art über einen Leisten schlagen wollte, den ersten Zweck aller Sprache den deutlichen Ausdruck der Gedanken verkennen.

Noch entschiedener zeigt sich der erwähnte Unterschied im Griechischen. Kein Lautgesetz beherrscht das Griechische in dem Maasse, wie das Auslautsgesetz, welches alle Consonanten mit Ausnahme von *ρ* und *ς* vom Auslaut ausschliesst. Eine Ausnahme machen nur die leichten Proclitica *ἐκ* und *οὐκ*, zu denen wir in den Dialekten, welche zur Apokope neigen, auch *ἀπ*, *ὑπ*, *προτ* (*ποτ*), *κατ* stellen dürfen. *ἐξ* wird in manchen Dialekten zu *ἐςς* oder *ἐς*. Wo fände etwas ähnliches bei den zahlreichen Nominativen auf *ιξ*, *αξ*, *υξ* statt? Der Interrogativstamm *ka* hat sich im Griechischen in zwei ganz disparate Formen gespalten ion. *κο*, att. dor. *πο* und *τι*. Wenn sich die Verwandlung von *κ* in *π* durch ein parasitisches, weitverbreitetes *F* erklärt, das sich an *κ* anfügt, so ist *τ* nur durch den Einfluss des benachbarten *ι* zu erklären. Solchen Einflüssen wusste die Sprache anderswo zu widerstehen, bei diesen leichten Wörtchen nicht. Ein Beispiel einer ähnlichen Lautspaltung bei einem und demselben Verbal- oder Nominalstamm liegt sonst nicht vor. Aber der Pronominalstamm *sva* bietet etwas ganz entsprechendes: die Spaltung in die beiden Grundformen *Fε* und *σφε*. Dies ist zwar neuerdings geleugnet. *Fick* in der zweiten Auflage seines Vergleichenden Wörterbuchs S. 402 will *σFε* auf einen besondern, zusammengesetzten Stamm *sva-bha* zurückführen, weil der Uebergang von *σF* in *σφ* gegen die griechischen Lautgesetze verstosse. Aber ein Paar andre Beispiele der Verhärtung eines *F* nach *σ*, theils zu *π*, theils zu *φ* glaube

ich Grundz. 355 beigebracht zu haben. Die deutlichste Parallele gewähren die Stämme des Pronomens der ersten und zweiten Person im Plural oder Dual, verglichen mit dem des Singulars. Man wird doch kaum umhin können, mit *Bopp* und *Schleicher* (Comp.[2] 651) die Stämme *na* und *va*, welche im Austausch mit *ma* und *tva* die erste und zweite Person der Mehrheit bezeichnen, aus jenen Singularstämmen abzuleiten. Hier scheint sich schon für die allerfrüheste, indogermanische, Periode eine Spaltung, welche zu einer Differenzirung der Numeri führte, vollzogen zu haben. Der griechische Dualstamm σφω neben italischem *vŏ* weist deutlich auf eine gemeinsame Grundform *tvŏ*, *svŏ*, so dass hier wiederum φ nach *s* ein älteres *v* repräsentirt. Es wäre immerhin denkbar, dass ein solches aus *F* durch den assimilirenden Einfluss eines vorhergehenden σ entstandenes φ wenigstens anfangs einen vom gewöhnlichen φ verschiedenen, das heisst, den Laut eines Reibegeräusches, keiner wirklichen Aspirata gehabt hätte. Die gesammte Erscheinung der Apokope, im Griechischen sehr alten Datums, da der homerische, der aeolische und zum Theil der dorische Dialekt darin übereinstimmen, ist auf die Partikeln beschränkt. Wenn man bedenkt, mit welcher Zähigkeit von den Griechen im Unterschied von andern Völkern der schwächste Vocal ι im Auslaut von Verbalformen festgehalten wird: ἐστί, δίδωσι, λέγουσι, γεγόνασι, so tritt der regelmässige Verlust dieses Lautes in πρός, ὑπέρ, ἐν, der so häufige in περ, ἐπ, der des noch schwereren ο in ἀπ, ὑπ und α in κατ, ἀν erst in das rechte Licht. περ ist in dieser gekürzten Form als Präposition nur aeolisch, aber als enklitisches concessives Anhängsel in καίπερ, ὅςπερ, also in einer Anwendung, die die Bedeutung noch weniger kräftig hervortreten lässt, auch attisch.

Kein griechisches Wort erscheint in dreifacher Gestalt wie die homerische Partikel ἄρα ἄρ ῥά. In keinem der zahllosen neutralen Accusativ-Nominative auf ον fällt das ν fort, wie dies im enklitischen νύ neben νῦν geschieht. Die Sprache gestattet sich die Erleichterung nur bei der allerschwächsten Bedeutung des Wortes. Vergleichbar ist dor. κά neben κάν, sowie κέ neben κέν, sämmtlich auf *kam* zurückführbar (*Hugo Weber* Die Partikel κα Halle 1864). Grundz. S. 648 ist gezeigt, wie selten und spät σ für ξ eintritt. Aber die weichere Form σύν kommt neben dem besser erhaltenen ξύν von Homer an vor und ward mit der Zeit

gemeingriechisch. Dass *πρίν* so gut wie *prius* ein Comparativ ist, kann wegen der im adverbialen Gebrauch ganz rein hervortretenden comparativischen Bedeutung nicht zweifelhaft sein. *πρίν* steht auf der Stufe der in *pris-tinu-s*, *pris-cu-s* hervortretenden noch kürzeren Form. Das Comparativsuffix **ιον** hat hier also eine Verkürzung von **ιον** zu **ιν** erfahren, die sonst nicht vorkommt. Der abweichenden Ansicht *Corssen*'s (I[2] 781) gegenüber verweise ich auf meine Grundz. S. 437, wo ich gezeigt zu haben glaube, dass das kretische *πρεῖ-γυ-ς* neben *πρέσ-γυ-ς* = *πρέσβυ-ς* uns den richtigen Weg zeigt um *πρίν* mit lat. *prius*, *pris* zu vermitteln. Wie in diesen Adverbien, die auch zu Conjunctionen geworden sind, das Comparativsuffix stark reducirt erscheint, so in den Adverbien *magis* mit der Nebenform *mage* und *satis* neben *sat*.

IV. Die Zahlwörter.

Kaum an irgend einer Classe von Wörtern zeigt sich so deutlich wie bei den Zahlwörtern einerseits die Zusammengehörigkeit des gesammten indogermanischen Vorraths bis zur Gränze der Hunderte und andrerseits in fast jeder Sprache eigenthümliche Entstellungen und kleine Verschiebungen der Laute, wie sie sonst selten oder gar nicht vorkommen, während doch die Identität der betreffenden Wörter hier durch die gleiche Geltung völlig ausser Zweifel gestellt ist. Mit Recht sagt *Bréal* in seiner »Introduction« zum 3. Bande seiner Uebersetzung von *Bopp*'s Vergl. Gr. S. XX »Les modifications éprouvées par ces mots semblent parfois déroger aux lois ordinaires de la phonétique.« Der Grund liegt unstreitig darin, dass die Zahlwörter, schon in frühester Zeit dem Zusammenhang mit Nominal- und Verbalformen entrückt, dass sie schon früh rein conventionelle Zeichen waren, bei denen sich auch des häufigen Gebrauchs wegen die Bequemlichkeit und Lässigkeit in besonderem Grade geltend machen konnte, ohne dass diese zerstörenden Triebe durch das Streben nach Deutlichkeit sonderlich gehemmt wurden. Fast jedes Zahlwort kann zur Bestätigung dieser Wahrnehmung dienen.

Sehen wir von der Einzahl ab, die sich in den verschiedenen Sprachen individuell ausgebildet hat, so haben wir gleich bei der Zweizahl im Griechischen und Lateinischen die ab-

sonderlichsten Erscheinungen: die Verkürzung von *ω* zu *ο* in *δύο*, die Umstellung von *dva* zu *dav* in *δεύ-τερο-ς*, die sehr vereinzelte Umwandlung (*Corssen* I² 125) von *dvi* zu *bi* in *bi-s*, *bi-ennium*, während skr. *viçati* neben boeot. *Fίκατι* und lat. *vīginti* den anlautenden Consonanten völlig haben verschwinden lassen. — Bei der Dreizahl sind namentlich die Ordinalia skr. *trtīja-s* aeol. *τέρτος*, lat. *tertiu-s* dadurch unregelmässig, dass sie den Stammvocal verschwinden und dafür einen andern eintreten lassen. — Davon, dass das *π* eines Dialektes dem *τ* der übrigen gegenüber steht gibt es im Griechischen kein Beispiel ausser boeot. *πέτταρες* lesb. *πέσσυρες*, *πίσυρες* neben *τέσσαρες*, *τέτορες* und aeol. *πέμπε* neben *πέντε*. — Im Lateinischen ist die Erweichung der sehr beliebten Lautgruppe *tr* in *dr* unerhört, ausser in verschiedenen Ableitungen von *quattuor quadru-plex*. *quadrā-ginta*, *quadrare* u. s. w. (*Corssen* I² 207). *quartu-s*, entweder, wie *Corssen* (Nachtr. 298) annimmt, aus *quattuortu-s*, *quator-tus*, oder, was mir wahrscheinlicher ist (Grundz. 445), zunächst aus *quadru-tu-s* (vgl. *τέτρατος*) für *quatru-tu-s* hervorgegangen, zeigt jedenfalls eine erhebliche und ungewöhnliche Umgestaltung. — Die Fünfzahl bietet neue Anomalien. Gehen wir mit *Schleicher* Comp. 497 von der Grundform *kankan* aus, so ist die Umwandlung des anlautenden *k* in *p* für das Sanskrit, Deutsche, Slawisch-Lettische eine jedenfalls ungewöhnliche Erscheinung, betrachten wir dagegen *pankan* als die älteste Lautgestalt, so muss für *quinque* und die entsprechende irische Form eine Assimilation des Anlauts an den Consonanten der zweiten Sylbe (Grundz. 424) eingeräumt werden. — Die Räthsel der Sechszahl sind noch grösser. Wie sich die Grundform *khshvas* zum skr. *shash* und dem gräcoital. *svex* verhält, hat noch niemand gezeigt. Das ganz absonderliche liegt hier auf der Hand. — Für die Zahlwörter für 7, 8, 9, 10 hat *Ascoli* »Di un gruppo di desinenze Indo-Europee« (Memor. del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere April 1868) es wahrscheinlich gemacht, dass sie sämmtlich ursprünglich auf *m* auslauteten. Dies *m* hat aber, wie schon skr. *saptan*, *ashṭâu*, *navan*, *daçan* zeigen, ganz besondre Schicksale erfahren. — Davon abgesehen ist wieder der eigentliche Stamm von *ἐννέα* in ganz beispielloser Weise umgestaltet. Denn mag man annehmen *ἐννέα* stehe für * *ἐνFεα* mit umgesprungenen *F* oder für * *ἐ-νεFα* mit verdoppeltem *ν* (Grundz. 290), in beiden Fällen wird es

schwer sein die Erklärung durch analoge Beispiele zu unterstützen. — Die Ordinalzahlen *ἕβδομος*, *ὄγδοος* zeigen gegenüber von *ἑπτά*, *ὀκτώ* eine bei der Beliebtheit der Lautgruppen *πτ*, *κτ* sehr auffallende Schwächung, auf die als eine für das Griechische durchaus singuläre Erscheinung schon wiederholt hingewiesen ist.

Für die Zehner *undecim*, *duodecim* u. s. w. ist das lateinische *i* der Endsylbe um so auffallender, weil das Lateinische sonst in geschlossenen Sylben den E-Laut dem I-Laut vorzieht. Die Lautschwächung von *e* zu *i* hat hier, wovon es weiter kein Beispiel gibt (*Corssen* II² 421), statt der mittleren die Endsylbe getroffen.

Wenn die Zahlen von 20 an wirklich, wie *Bopp*, *Schleicher*, *Corssen* und andre annehmen, ebenso wie die für 100 aus dem Stamme *dakam* hervorgegangen sind, so liegt in ihnen eine völlig vereinzelte Abwerfung der Sylbe *da* vor, die wir, bei der Uebereinstimmung der meisten Sprachen in diesem Punkte, schon in die indogermanische Periode versetzen müssten. Für völlig sicher aber möchte ich das doch noch nicht halten, wie denn *Ascoli* am vorhin erwähnten Ort p. 10 eine andere Vermuthung darüber ausgesprochen hat. — Aber, auch davon abgesehen, welche Fülle von Absonderlichkeiten bieten diese Wörter! Das *ει* in *εἴκοσι* neben boeot. *Fίκατι*, skr. *viçati*, lat. *vīginti* ist sehr befremdlich. Ich sehe nur zwei Wege es zu erklären. Entweder steht *ει* hier missbräuchlich für *ῑ*, wie *Ahrens* Philol. XXIII 202 annimmt, nachdem er die gleiche Verderbung in *Ποσειδῶν* nachgewiesen hat, oder *εἴκοσι* ist aus *ἐ-Fικοσι* in der Art entstanden, dass *ε* ursprünglich prothetischer Vocal wie in *ἔFεδνον* war, der dann in dieser Mundart stehen blieb und mit dem *ι* nach Ausstossung des *F* zusammen gezogen ward, also *ἐ-Fικοσι ἐ-ΐκοσι εἴκοσι*. Das homerische *ἐείκοσι* müsste man bei dieser Auffassung für eine missbräuchliche, statt *ἔϊκοσι* verschriebene Form halten, eine Verschreibung, die bei dem maassgebenden Einfluss des Atticismus und der früh verbreiteten Ansicht, solches *ἐ* sei poetischer *πλεονασμός*, nicht eben schwer erklärlich wäre. Das *ε* hätte danach hier einen ähnlichen Ursprung wie in *ἡδεῖα* für *ἡδ-ε-F-ια* (Grundz. 532), während man für die Annahme des missbräuchlichen Eintritts von *ει* für *ι* sich auf ein unwillkürliches Anklingen an *εἰκών*, *εἰκός* berufen könnte. Auf alle Fälle ist der Vorgang ein sehr vereinzelter. —

Die sämmtlichen lateinischen Zahlwörter von 20—90 zeigen zwei auffallende Erscheinungen, die Erweichung von *c* zu *g*, die zwar nicht unerhört, aber doch, wie *Corssen* I² 77 zeigt, vor Vocalen selten ist und die völlig singuläre Erweichung eines ursprünglichen *a* zu *i* in der geschlossenen Sylbe eines Compositums (*Corssen* II² 421). Die letztere Erscheinung steht gewiss mit der üblichen Schwächung, wie sie z. B. in *concentus* neben *cantus* vorliegt, ausser Zusammenhang. Eher dürfte das *i* einfacher Wörter wie *quinque* = πέντε, *tinguo* = τέγγω zu vergleichen sein. — Auf die gewaltigen Kürzungen, welche die Zahladverbien *vic-iens tri-ciens* u. s. w. erfahren haben, mag nur mit einem Wort hingedeutet werden. Schwerlich lässt sich aus andern Gebieten des Wörterschatzes etwas ganz entsprechendes beibringen. Am ehesten könnte man noch die Personalendungen, die wir vorhin berührten, vergleichen. Kürzungen um ganze Sylben sind auch der Bildung der Patronymica nicht ganz fremd (Vgl. *Angermann* Studien I 39) z. B. *Δευκαλ-ίδη-ς, Ἡετ-ίδη-ς.*

Ich breche hier diese Betrachtungen ab, die, denke ich, genügen werden, um zu zeigen, wie sehr es bei dem Streben für lautliche Vorgänge feste Normen zu gewinnen, darauf ankommt die Beschaffenheit des Ortes zu unterscheiden, an dem sie sich finden. Auch andere Unterscheidungen sind wünschenswerth. Bei der Aufstellung eines, sei es negativ, sei es positiv ausgesprochenen Lautgesetzes kommt es gar sehr in Betracht, wie gross die Zahl der Fälle ist, aus denen man ein solches angebliches Gesetz entnommen hat. Die Behauptung, es komme etwas nie vor, hat nur dann Gewicht, wenn die Möglichkeit zu dem vorausgesetzten Vorgange häufiger vorlag. Das Lautgesetz z. B., im Gemeingriechischen gehe σ nie in ϱ über, wird jedermann für gültig erkennen, denn in unzähligen Fällen war dieser Uebergang möglich, in keinem einzigen ist er auch nur wahrscheinlich. Aber wenn man den Uebergang von *p* oder *b* in *f* oder *u*, wie ihn die Präposition *ab* (für *ap*) erfahren zu haben scheint: *ab vobis*, *au-fero*, mit der Behauptung ablehnt, *p* oder *b* erfahre nie einen solchen Uebergang, so übersieht man, dass es sich hier speciell um einen auslautenden Labial handelt, der im gesammten Gebiet der Latinität überhaupt nur noch in zwei andern Wörtern in *ob* und *sub* zu finden ist.

Jenes »nie« beruht hier also auf zwei Fällen. Die erwähnten beiden Präpositionen zeigen allerdings nie *u* an der Stelle vor *b* und *f* nur vor anderm *f*. Von einem Lautgesetz auf so enger Grundlage kann also gar nicht die Rede sein. Die Frage ist hier vielmehr die, ist es warscheinlicher, dass die Präposition *ab* in sieben inschriftlich überlieferten Stellen auslautend zu *af* und in zwei Compositis vor *f* zu *au* ward, oder dass, wie *Corssen* annimmt*(I[2] 157), in jenem *af* die sonst auf italischem wie griechischem, ja überhaupt auf europäischem Sprachgebiet unerhörte Präposition *adhi*, welche im Sanskrit allerdings in ihrer Verbindung mit dem Ablativ Berührungspunkte mit dem Gebrauch des lat. *ab* bietet, sich erhalten habe und zwar durch einen sonderbaren Zufall eben nur in jenen sieben Stellen und zwar nicht, wie *Corssen* behauptet, »wesentlich«, sondern völlig gleichbedeutend mit *ab* und dass in jenem *au* wieder eine andre fast nur aus dem Sanskrit bekannte Präposition *ava* vorliege, dass mithin *au-fero* und *abs-tuli*, *ab-lâtu-s* weder in der ersten noch in der zweiten Sylbe dieselben Elemente enthielten. Ich gestehe meinerseits den allerdings abnormen Lautübergang für viel wahrscheinlicher als die zweite Eventualität zu halten, zumal da in dem auch schon von andern hervorgehobenen Streben nach deutlicher Unterscheidung zwischen den Compositis mit *ab* und denen mit *ad* ein Anlass zu eigenthümlicher Umwandlung des *b* zu *v* oder *u* erkennbar ist. Diese angebliche Dreiheit völlig gleichbedeutender Präpositionen *ab af av* mit dem Vorhandensein synonymer Nomina oder Verba wie *equus caballus mannus* zu vergleichen ist durchaus verfehlt. Im Gebiet der Nomina und Verba gewahren wir überall von Alters her Fülle und Mannichfaltigkeit, wobei es eben auch nie an Unterscheidungspunkten fehlt, indem dasselbe Object oder dieselbe Thätigkeit von verschiedenen Gesichtspunkten oder Gedankenbildern aus bezeichnet ward. Der Kreis der Präpositionen dagegen ist in den indogermanischen Sprachen und wiederum in jeder einzelnen Sprache ein eng begränzter. Der häufige Gebrauch derartiger Wörter macht es äusserst unwahrscheinlich, dass sich eins von ihnen überhaupt nur in sieben Beispielen erhalten habe, und von einer Verschmelzung zweier oder gar dreier solcher Wörtchen zur Einheit des Gebrauches wüsste ich kein Beispiel. Man führe nicht das aeolische *πεδά* neben *μετά* an. Selbst wenn dies wirklich von Haus aus verschiedne Wörter sein sollten —

was ich nicht unbedingt leugnen möchte — so handelt es sich um zwei Mundarten, nicht um Erscheinungen desselben Sprachgebietes. Man verkennt, glaube ich, zu oft, dass Analogie ebensogut für die geistigen Seiten des Sprachlebens wie für die leibliche zu erwarten ist und wenn, wie im vorliegenden Falle, die lautlichen Verhältnisse noch Schwierigkeiten bereiten, so ist es richtiger dies offen einzuräumen, das heisst, den Fall vorläufig als einen noch nicht hinreichend aufgeklärten zu bezeichnen, als deshalb Combinationen zu wagen, denen von andrer Seite die Grundbedingung der Glaublichkeit, nämlich die Eigenschaft abgeht sich in eine Reihe ähnlicher Fälle zu fügen.

Die Möglichkeit durchaus singulärer Lautveränderungen wird, sobald diese dem allgemeinen Zuge der Lautschwächung entsprechen, nicht absolut geleugnet werden können. Selbst *Corssen*, dem wir wiederholt als dem eifrigsten Vertheidiger der Gesetzmässigkeit gegenüber zu treten uns genöthigt sahen, lässt dergleichen zu. Nachdem er z. B. S. 243 ff. gezeigt hat, dass die Ausstossung eines *r* im Lateinischen in der Regel darin ihren Grund habe, dass »die Sprache die Aufeinanderfolge des Knurrlauts mied« (*sempi-ternus*, *pê-jerare*), lässt er dennoch als Ausnahme *pêdere* neben *πέρδεσθαι* zu. II[2] 247 gibt er im Gegensatz zu früheren von ihm selbst aufgestellten Meinungen zu, dass *vi-s* als 2 S. von *volo* aus *vel-s* entstanden sei, obgleich durchaus kein andres Beispiel vorliegt von der Entstehung der Lautgruppe *is* aus *els*. Hier bewegt sich *Corssen*, wie ich mit Freuden anerkenne, ganz in derselben Anschauungsweise, die ich im Verlaufe dieser Erörterungen, namentlich oben S. 20 geltend gemacht habe, indem er den Grund zur Anomalie in dem Bestreben erblickt, die Personalendung zum Ausdruck zu bringen, was bei unversehrtem *l* eine für lateinische Lautgewohnheiten allzuschwierige Aufgabe war. Die beiden angeführten Beispiele darf man wohl als absolut sichere betrachten, da der Zusammenhang der lautlich und begrifflich untrennbaren Formen unter einander kaum einen Zweifel aufkommen lässt. Anderswo mag das schon anders sein. Ich habe in meinen Grundz. 341, wie dies von jeher geschehen ist, homer. *εἴβω* mit gemeingr. *λείβω* zusammengestellt. Die vollständige Gleichheit der Bedeutung und Bildung spricht dafür. Aber allerdings ist der Verlust eines anlautenden *λ* im Griechischen unerhört, die von mir nach *Pott*'s Vorgang angeführte Parallele aus dem Wallachischen

bietet nur wenig Anhalt. Hier ist auch ein besonderer Anlass zur Ersparung des Gleitelauts, etwa im Anklang an ein andres Wort kaum auffindbar. Sobald uns also jemand aus einer verwandten Sprache eine lautlich und begrifflich stimmende Wurzel aufwiese, von der *εἴβω* herstammen könnte, würden wir dies ebensogern von *λείβω* trennen, wie früheren Ansichten entgegen jetzt *ἰών* von *κιών*, *ἤ* von *φῆ* getrennt ist. Leider aber liegt nichts der Art vor, und wird es uns daher schwer an den Zufall zu glauben, dass ein noch dazu mit dem ziemlich seltnen *β* gebildetes Verbum *εἴβω* aus einer völlig anderen, ganz verschollenen, aber absolut gleichbedeutenden Wurzel hervorgegangen sei, als das durch lateinische Parallelen hinreichend gesicherte *λείβω*. Wenn uns das vereinzelte allerdings überall Misstrauen einflösst, so müssen wir doch auch bedenken, dass die Vereinzelung bisweilen nur Schuld der mangelhaften Ueberlieferung oder unsers noch nicht scharf genug dringenden Blickes sein kann. Es gibt aber selbst in lebenden Sprachen vereinzeltes. Das deutlichste Beispiel ist unser *lebendig* mit seinem von der ganzen deutschen Betonung abweichenden Accent.

Indem ich hiemit diese Vertheidigung einer in gewissem Umfange anzuerkennenden Anomalie oder doch einer grösseren Mannichfaltigkeit abschliesse, habe ich wohl kaum nöthig mich schliesslich gegen die Unterstellung zu verwahren, als ob ich einen Rückfall in die alten Fehler der Willkür und der Nichtbeachtung feststehender Lautgesetze befürworten wollte. Es fragt sich eben, was feststeht. Und auf einige dabei nicht zu übersehende Factoren hinzuweisen war der Zweck dieser Erörterungen.

Herr *Krehl* las über *die koranische Lehre von der Praedestination und ihr Verhältniss zu anderen Dogmen des Islâm.*

Der Islâm als eine streng monotheistische Religion geht von der Lehre der Persönlichkeit und absoluten Einheit Gottes aus. »Es ist kein Gott, als Allâh allein, er hat keinen Genossen« ist das Glaubensbekenntniss des Muslim und der Korân sagt (3, 16): »Gott selbst hat es bezeugt, dass es keinen Gott giebt ausser ihm und die Engel und alle vernunftbegabten Menschen bestätigen es in Wahrheit, dass es keinen Gott giebt ausser ihm, dem Allmächtigen, Allweisen.« Mit dieser in allen ihren Consequenzen auf das Strengste festgehaltenen monotheistischen Lehre hat sich der Islâm in den entschiedensten Gegensatz gegen den zur Zeit Muḥammed's bei den Arabern in Ḥiǵâz herrschenden Polytheismus gesetzt und so das ganze Leben dieses Volkes in neue Bahnen geleitet, es geeinigt, gesittigt und in Wahrheit zu einem Culturvolk gemacht, dessen Einfluss sich in drei Erdtheilen in der denkwürdigsten Weise wirksam gezeigt hat.

So oft nun auch der Korân sich über die Persönlichkeit und Einheit Gottes ausspricht und dieselbe allerorten immer wieder in den Vordergrund stellt, so undeutlich und unbestimmt ist er in seinen Aussprüchen über das Wesen Gottes und es könnte in der That zweifelhaft erscheinen, ob sich Muhammed Gott wirklich als ein geistiges Wesen vorgestellt habe oder nicht. Erwägt man aber, dass der Korân überall, wo er von Gott und seinem Wesen spricht, ihn als die absolute Persönlichkeit darstellt, aus welcher, durch welche und in welcher alle vorhandenen Dinge sind, dass Gott als die alleinige, Alles wirkende Ursache alles Seins, durch deren Wirken Alles entsteht und besteht, dass er durchaus als selbstbewusst gedacht und dargestellt wird, so bedarf es keines besondern Beweises dafür,

dass Muhammed sich ihn wirklich als ein rein geistiges Wesen vorgestellt habe. Ein Wesen, dem selbständiges Bewusstsein und selbständiger Wille zugeschrieben wird, ist eben ein geistiges. Auch das darf hierbei nicht übersehen werden, dass Gott durchaus als der Lebendige dargestellt wird, denn Leben ist eben Geist. Mögen nun die Koränstellen, welche man etwa als dicta probantia anführen könnte, wie die Worte (Sur. 2, 256): »es ergreift ihn weder Schlummer noch Schlaf« oder (6, 103): »Blicke erreichen ihn nicht« auch immerhin nicht bestimmt und klar genug sein, so geht doch aus dem ganzen dogmatischen System mit genügender Bestimmtheit hervor, dass die Geistigkeit des Wesens Gottes überall als nothwendig vorausgesetzt wird, und was Strauss (Glaubenslehre I, 502) von der christlichen Gotteslehre sagt: »dass Gott ein persönlicher geistiger Gott sei. Persönlichkeit im Sinne des mit sich identischen Selbstbewusstseins und intelligenter Selbstbestimmung genommen, ist so sehr die Grundvoraussetzung der christlichen Gotteslehre, dass Belegstellen für diese Vorstellungen aus der Schrift anzuführen. Ueberfluss wäre«, ist auch für die muhammedanische Gotteslehre vollkommen zutreffend. Man wird allerdings zugeben müssen, dass sich im Korân sehr viele Stellen finden, in welchen die Anthropomorphismen und Anthropopathieen, unter denen Gott und sein Verhältniss zur Welt dargestellt wird, ziemlich stark aufgetragen sind, (wenn also z. B. Gott menschliche Glieder, menschliche Gefühle und Leidenschaften zugeschrieben werden) und bei Lesung solcher Stellen könnte man sich in der That versucht fühlen, an der Richtigkeit der Annahme zu zweifeln, dass der Korân und die Sunna — denn auch hier begegnet man sehr häufig solchen Anthropomorphismen und Anthropopathieen — wirklich die Geistigkeit des Wesens Gottes lehren oder wenigstens voraussetzen.

Allein dieser Zweifel ermangelt jeder Berechtigung, wenn man das gesammte Lehrsystem betrachtet, und erwägt, dass Gott Eigenschaften beigelegt werden, welche nur einem rein geistigen Wesen beigelegt werden können, das in keiner Weise an die Schranken der körperlichen Substanz gebunden ist. Die Dogmatik spricht sich auch hierüber in der Lehre von den göttlichen Attributen vollkommen klar aus. Man muss ihr hier nachrühmen, dass sie sich, was ja so sehr nahe gelegen hätte,

durchaus nicht mit einer blossen Reproduction koränischer Aussprüche und koränischer Bilder und Anschauungen begnügt, wenn gleich sie allenthalben die Aussprüche des Propheten als Ausgangspunkte für ihre Deductionen festhält. Die muhammedanischen Dogmatiker waren viel zu gut philosophisch gebildet, als dass sie nicht vollkommen klar sich dessen bewusst gewesen wären, dass es zur Aufstellung eines systematischen Lehrbegriffes über die göttlichen Eigenschaften nicht hinreichend sei, die verschiedenen Aussprüche des Korân darüber einfach zusammenzustellen und exegetisch zu behandeln, sondern dass hierzu nothwendig noch eine logische Entwickelung der im Korân gegebenen Begriffe kommen müsse. Die grosse Anzahl von Attributen, die Gott im Korân beigelegt werden — man denke nur an die neun und neunzig schönen Namen Gottes — enthalten allerdings ein reiches, aber die ganze Fülle des göttlichen Wesens durchaus nicht erschöpfendes, sondern ein nur einzelne Offenbarungen des Wesens Gottes schilderndes Material, welches nicht dazu geeignet ist, das An- und Für sich sein dieses Wesens darzustellen. Niemand wird verkennen können, dass viele dieser sogenannten »Namen Gottes« im Wesentlichen dasselbe aussagen und eben nur verschiedene Variationen einer und derselben Vorstellung, einer und derselben Seite des göttlichen Wesens sind, wie es aus dem An- und Für sich sein in das Anders sein tritt und in diesem auf eine dem menschlichen Geiste vernehmbare Weise sich offenbart. Die Aussprüche des Korân bieten auch hier ausserordentlich viele Analogieen zu den Aussprüchen und Anschauungen des A. T., von dem er ja überhaupt sehr abhängig ist.

Die Dogmatik blieb nun zunächst auf dem ihr durch Korân und Sunna gegebenen Boden, und wie in diesen von den Werken Gottes und den in ihnen gegebenen Offenbarungen des göttlichen Wesens auf das letztere geschlossen wird, wie diese also die Schöpfung als das einzige Princip ansehen, von welchem aus die göttlichen Eigenschaften deducirt werden können, so verfuhr auch im Wesentlichen die Dogmatik. Die ihr immer zur Seite gehende speculative Wissenschaft, angeregt durch das Studium der Werke des Aristoteles, schlug dagegen einen wesentlich anderen Weg ein und ging bei ihren religionsphilosophischen Deductionen von dem Begriffe des Seins (الوجود) und Noth-

wendigseins (واجب الوجود) aus. Wie die Scholastiker, nach dem Vorgang des Albertus Magnus, bei ihrer Darstellung dieser Lehre die dreifache Methode der via negationis (ἐξ ἀφαιρέσεως i. e. التنزيه qua omnem imperfectionem rerum creatarum a Deo removemus), der via eminentiae (κατὰ σχέσιν [vgl. ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات] qua quicquid perfecti rebus creatis inest, id infinite in Deo esse colligimus) und der via causalitatis (κατὰ φύσιν, [vgl. die Lehre von den الصفات الوجودية] qua colligimus, attributa ea in Deo esse debere quae postulat omnium rerum productio et conservatio) anwendeten, so thuen es auch im Wesentlichen die muḥammedanischen Dogmatiker. Sie treten also den Inductionsbeweis an, indem sie vor Allem die via causalitatis zu dem ihrigen machen und von der Wirkung (لازم) auf die Natur der Ursache (ملزوم) schliessen. Gott ist die Ursache alles anderen Seins und Daseins und so kann er kein Körper sein, da ein Körper doch selbst erst durch ein anderes Sein bedingt sein muss, ليس الله بجسم vgl. *al-ʿÎgi*, al-Mavâkif hrsg. von Soerensen S. 17. und *al-Gazzâli* Iḥjâ al-ʿulûm, Bulaker Ausgabe, I, S. 90.[1]) Letzterer steht ganz auf dem Standpunkt der korânischen Lehre, wenn er sagt: »Gott ist kein aus materiellen Substanzen zusammengesetzter Körper. Denn »Körper« ist ein Ausdruck für das aus materiellen Substanzen Zusammen-

1) Die Worte al-Gazzâli's lauten: انه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لأن كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن يعتقد الالهية للشمس والقمر او لشيء آخر من أقسام الأجسام فإن تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطا في الاسم مع الاصابة في نفي معنى الجسم ‌.

gesetzte. Wenn es thöricht ist zu behaupten, er sei eine körperliche Substanz, welcher räumliche Ausdehnung zukomme, so ist es auch thöricht zu sagen, er sei ein Körper, weil jeder Körper räumliche Ausdehnung hat und aus einer materiellen Substanz besteht. Materielle Substanz kann aber nicht gedacht werden ohne Trennung und Vereinigung, Bewegung und Ruhe, Form und Quantität, und das sind die Zeichen ihrer Erscheinung. Wäre es erlaubt zu glauben, dass der Schöpfer der Welt ein Körper sei, so könnte man auch die Sonne und den Mond und andere körperliche Dinge für Götter halten. Denn wenn Jemand so kühn ist, Gott einen Körper zu nennen, (und sagt) er wolle damit aber nicht aussagen, dass er aus körperlichen Substanzen zusammengesetzt sei, so ist das ein Irrthum in der Benennung, trotzdem dass er das Richtige trifft, indem er (an ihm) den eigentlichen Sinn des Begriffes »Körper« negirt. Die Dogmatik [1] spricht sich über die Geistigkeit des Wesens Gottes vollkommen deutlich aus, wenn sie sagt: »Der Glaube an Gott besteht darin, dass man im Herzen glaubt (eigentlich für wahr hält تصديق) und mit der Zunge bekennt, dass Gott ein existirendes, wahrhaftiges, beständiges, in der Vergangenheit und in der Zukunft seiendes Wesen ist, das weder Gestalt, noch Farbe, noch Ort, noch Zeit hat, dem nichts vergleichbar oder ähnlich oder gleich ist, das keinen Gegensatz und nichts ihm Gleiches hat, das zu sein nicht aufhört, sich nicht verändert, sich nicht bewegt, nicht wandert, das unverbunden und untrennbar ist.[2]) Mit dieser Auffassung stimmen alle Koränerklärer überein und man wird demnach vollkommen berechtigt sein, anzunehmen, dass die Lehre von der Geistigkeit des Wesens Gottes selbstverständliche Voraussetzung ist.

---

1) Vgl. die Definition des Begriffes imân bei al-Nasafi in dem عمدة عقيدة اهل السنّة والجماعة hrsg. von Cureton S. ٢٣

2) Vgl. Reland, de religione Mohammed. S. 6. فأمّا الايمان بالله فهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان بأن الله تعالى موجود حقّ ثابت ذات قديم باق ليس له صورة ولا لون ولا مكان ولا زمان ولا مثل ولا شبه ولا كفو ولا ضدّ ولا ندّ ولا زوال ولا تغيّر ولا الحراك ولا انتقال ولا اتصال ولا انفصال ولا انقسام ولا اندماج ولا انكسار

Der Beweis für das Dasein Gottes wird nach der Lehre des Korân im Wesentlichen nur aus der Existenz der Welt gewonnen, deren denkende Betrachtung den Menschen lehren muss, dass sie nicht aus sich selbst entstanden sein könne und in Gott allein als dem Schöpfer des Alls ihre letzte und alleinige Ursache habe. In dieser weise geordneten Welt nun herrscht ein Wille und so lehrt die Betrachtung der in ihr sichtbaren Ordnung zugleich, dass dieser Gott ein einiger ist. »Aber euer Gott ist ein einziger Gott, heisst es (2, 158 f.). Es giebt keinen Gott ausser ihm dem Erbarmenden, Barmherzigen. Fürwahr in der Erschaffung der Himmel und der Erde, in dem Wechsel der Nacht und des Tages, und in dem Schiff, welches das Meer mit dem, was den Menschen nützt, durchsegelt, in dem Wasser, welches Gott vom Himmel regnen lässt, um die Erde nach ihrem Todesschlafe neu zu beleben, darin dass Gott allerlei Thiere auf der Erde ausgebreitet hat, in der Leitung der Winde und Wolken, die Gott zwischen Himmel und Erde hält, (in alle dem) giebt es wahrlich für denkende Menschen Zeichen (die auf Gott hinweisen).« Im Wesentlichen hat Muḥammed keinen anderen Beweis für das Dasein und die Einheit Gottes. »Werden sie ausser Allâh noch andere Götter anrufen? Sprich, bringet doch eure Beweise« (für die Göttlichkeit dieser Götter und die Richtigkeit Eures Handelns), ruft er an einer Stelle (21, 24) aus. Die Einheit Gottes haben alle Gottgesandten bezeugt und in dieser Uebereinstimmung liegt für Muḥammed eigentlich nächst dem, was aus der Betrachtung der Natur für den denkenden Menschen folgt, der Hauptbeweis für die Richtigkeit des Tauḥîd (Monotheismus). Dieser eine Gott nun ist der Erhabene und Majestätische, der Unvergleichliche, Ewige und Allgegenwärtige, er bedarf keines Wesens ausser ihm, weil in und bei ihm die Fülle aller Seligkeit ist, er ist der Allbarmherzige, Heilige und Gerechte. Von ihm kommt Alles, was lebt, weil er der Schöpfer und Herr der Geschöpfe ist. »Wahrlich, heisst es (7, 52), euer Herr ist Gott, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und sich dann auf seinen Thron gesetzt hat. Er macht, dass die Nacht den Tag verhüllt und ihm

schnell folgt; und er hat die Sonne und den Mond und die Sterne geschaffen und seiner Herrschaft unterworfen. Gehört ihm nicht die Schöpfung und die Herrschaft über sie? Der Herr der Geschöpfe ist der Vollkommenste.« Gott ist der Herr der Schöpfung (رَبُّ العالمين Sur. 1, 1.), weil er selbst es ist, der dieselbe geschaffen, denn »er ist Gott (59, 24.) der Schöpfer, der Verfertiger, der Bildner.« Er ist aber nicht nur das Princip der Welt, sondern er ist auch der an ihr sich fortwährend wirksam erweisende und durch die Erhaltung und Regierung derselben an ihr sich bethätigende. Diese nicht aufhörende Thätigkeit Gott's in Bezug auf die creatürliche Welt beschreibt der Korân in der ausführlichsten Weise und gerade diese Lehre von der Erhaltung derselben durch Gott und der in ihr sich offenbarenden Vorsehung ist unstreitig der ansprechendste Theil der korânischen Theologie. Gott sorgt für alle Wesen, weil er alle ihre Bedürfnisse kennt (11, 8. 29, 60), denn er allein ist der Allmächtige, Allweise und Allwissende. Vermöge dieser Eigenschaften ist er im Stande, nach allen Seiten hin für die Geschöpfe zu sorgen, allein in keiner derselben liegt für ihn ein bestimmender Grund, dies auch wirklich zu thun. Als ein solcher kann aber nur das sittliche Band gedacht werden, welches den Schöpfer mit seinen Geschöpfen verbindet und welches der Korân Barmherzigkeit[1] nennt. Gott ist der Allbarmherzige (الرحمن الرحيم) und in dieser Eigenschaft liegt für ihn ein Grund für die von ihm geschaffenen Wesen zu sorgen. Der Korân ist sehr ausführlich in der Schilderung dessen, worin sich die Barmherzigkeit Gottes offenbart, dennoch wird man, wenn man die ganze Lehre von Gott bis zu ihren letzten Endzielen verfolgt, nicht verkennen können, dass diese Eigenschaft Gottes überall als innerlich abhängig von der Allmacht Gottes gedacht und nicht als die frei sich hingebende Liebe dargestellt wird. Ihre Bethätigungen erscheinen entweder als Acte der göttlichen Willkür oder als abhängig von einzelnen menschlichen Handlungen und so ist die ganze Lehre von Gottes Barmherzigkeit im

---

1) Ueber die korânische Lehre von der göttlichen Barmherzigkeit s. weiter unten.

Grunde nicht viel mehr als eine reiche Casuistik, welche des eigentlichen Principes ermangelt. Gott lässt sich in einzelnen Fällen rühren, er fühlt Erbarmen mit dem Hilfsbedürftigen, er giebt ihm irdisches Glück, aber sogleich tritt wieder der Allgewaltige und Allmächtige ein, der despotische Herrscher.

Diese ganze Auffassung der Lehre von der Vorsehung, in welcher sich principiell nur die Allmacht und Allweisheit Gottes offenbart, ist eben das Charakteristische derselben. Gott schafft den Menschen nur damit er ihm diene, wie es im Korân heisst (51, 56): »Ich habe die Dshinnen und Menschen nur dazu geschaffen, damit sie mir dienen« d. h. damit sie sich mir unbedingt unterwerfen, sich unter meine Macht demüthigen, denn dienen bedeutet überall so viel als sich dem Willen eines Andern unbedingt unterwerfen (vgl. *Baiḍâvi* I, S. 7, Z. 27 ff. العبادة اقصى غاية الخضوع والتذلّل übereinstimmend mit *Zamaḫśari* S. 9, Z. 4. v. u.). Sie sollen also durch diesen Act der vollständigen Unterwerfung anerkennen, dass Gott allein der Herr sei und vermöge seiner Macht und Weisheit die von ihm geschaffene Welt leite. Diese beiden Eigenschaften Gottes betont der Korân entschieden am stärksten. Man sieht, Muḥammed wird von ihnen am tiefsten ergriffen und hält sie für die eigentlichen Grundpfeiler des religiösen Gebäudes, welches er aufführen will. Für ihre Schilderung entlehnt er die lebhaftesten Farben von der ihn umgebenden Natur und schmückt sie mit dem ganzen Reichthum der Phantasie des Orients aus. Es finden sich gerade in diesen Partieen der Theologie zahlreiche Parallelen mit der Gotteslehre des A. T. und die Art und Weise, wie Muḥammed Gottes unnahbare Majestät und die Entfaltung derselben in der Weltregierung, in der Leitung der Schicksale der Völker wie der Einzelnen nach seinen Gedanken und allmächtigem Willen, in der Beförderung oder Hinderung der Erfolge menschlicher Handlungen schildert, gemahnt nur zu oft an die Anschauungen Calvin's, der auch von der Idee der göttlichen Majestät am mächtigsten ergriffen und gerührt wird.

Betrachtet man den wesentlichen Gehalt der Lehre von der Vorsehung und die Stellung, welche sie in der gesammten Oekonomie des Islâm einnimmt, so wird man eingestehen müs-

sen, dass sie eine der Hauptlehren der ganzen koränischen Theologie ist.

Gott als der Schöpfer, als das einzige Princip alles Creatürlichen ist selbstverständlich auch das Princip des ewigen Gesetzes, nach welchem alles Werden vor sich geht, weil dasselbe zugleich in dem Schöpfungsact mit gesetzt ist. Da dieses Gesetz aber eben ein göttliches ist, so muss es sich auch in der Welt und in dem Verlaufe ihrer Geschichte realisiren, weil es undenkbar ist, dass die Allmacht, von welcher dasselbe ausgeht, in irgend welcher Weise beschränkt und in der Ausführung ihres Willens gehemmt sei. Steht nun aber die Welt unter diesem Gesetz, so ist es auch unmöglich, dass in ihr ein Zufall herrsche. Zwar wird dem Menschen vieles als Zufall d. h. als etwas ausser dem Gesetz der Causalität stehendes erscheinen, aber es kann dieses, was Zufall zu sein scheint. eben unter keiner Bedingung Zufall sein, weil, wenn es ein solcher wäre, entweder die Allmacht oder die Weisheit Gottes eine Grenze hätte. was undenkbar ist. Ist nun aber Alles, was geschieht, eine Verwirklichung dieses ewigen Gesetzes, so muss auch Alles zur Erreichung eines Zweckes dienen, es wird also durch die Idee jenes zugleich jeder Gedanke an die Zwecklosigkeit alles Geschehenden ausgeschlossen, denn Gott wäre nicht der Allweise, d. h. der, welcher zur Erreichung seiner Zwecke die dazu einzig dienlichen Mittel wählte, wenn er irgend etwas ausserhalb dieses Gesetzes stellen wollte. Die Erreichung dieser höchsten Zwecke nun verwirklicht sich in der Welt und durch sie und in dem Verlauf ihrer Geschichte offenbart sich die göttliche Weltordnung, deren letztes Ziel die Erreichung des von Gott für die Welt und ihre Schöpfung gesetzten letzten Zweckes ist.

Welches ist nun aber der Zweck der Weltschöpfung nach der Auffassung des Korân? Wozu hat Gott die Welt, speciell den Menschen geschaffen? So wortreich Muhammed in der Beschreibung der Allmacht und Majestät Gottes ist, so weitschweifig und rhetorisch er die Herrlichkeit der Natur und der in ihr sich offenbarenden Weisheit und Macht Gottes und all den grossen Nutzen, welchen die Natur den Menschen verschafft, schildert, so wortkarg ist er, wenn es gilt über jene Frage einen Aufschluss zu geben. In der That findet sich im ganzen Korân keine Stelle, welche man als eine völlig genügende Antwort auf dieselbe ansehen könnte, als die bereits angeführte, wo er sagt:

»ich habe Dschinnen und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir *dienen.*« Der Umfang und substantielle Gehalt des Begriffes »dienen« ist bereits mit wenigen Worten angedeutet worden. Er bezeichnet vollkommen deutlich das Verhältniss, in welchem der Mensch nach der Anschauung des Islâm zu Gott steht und stehen soll und deutet andererseits auch das Verhältniss an, in welchem Gott als der Herr und unumschränkte Gebieter zu dem Knecht steht und allein stehen kann. Ueber diese Aeusserlichkeit des Verhältnisses, das ja selbstverständlich ein inneres, sittliches ist und in der Glaubenslehre auch nothwendig als solches aufgefasst werden muss, wenn dieselbe überhaupt von wirklich praktischem Einfluss sein soll, über diese Aeusserlichkeit des Bandes, welches den Schöpfer an sein Geschöpf und dieses wieder an jenen knüpft, kommt der Korân trotz der prunkvollen Rhetorik, in welche er sich leider nur zu oft hüllt, im Grunde nicht hinaus. Allerdings scheint es, als ob Muḥammed wirklich einmal einer höheren Anschauung rücksichtlich dieses Verhältnisses zwischen Gott und Menschen und rücksichtlich des Motives der Weltschöpfung Raum gebe, wenn es in der Tradition (bei *Buḫâri*, Bulaḳer Ausgabe mit dem Commentar des *al-Ḳasṭalânî* Bd. 10, S. v. und öfter[1]) heisst, dass Muḥammed gesagt habe: لمّا قضى الله الخلق كتب عنده فوق عرشه إنّ رحمتى سبقتْ غضبى »Nachdem Gott die Schöpfung vollendet hatte (das قضى wird von den Commentatoren ausdrücklich durch أتمّ erklärt) schrieb er in ein Buch, welches er auf dem Throne neben sich hatte: »Fürwahr, mein Erbarmen ist meinem Zorne vorhergegangen« (d. h. dem Zorn, den Gott gegen die Menschen fühlen musste, weil er im Voraus wusste, dass sie sündigen würden). Hier wird also das »Erbarmen« als das Motiv der Weltschöpfung bezeichnet. Die erbarmende Liebe steht demnach an der Spitze aller Willensäusserungen Gottes und der Zorn über die Sünden der Menschen folgt erst später, hervorgerufen durch den Ungehor-

---

1) Da der letzte Theil meiner Ausgabe des *Buḫâri* noch nicht erschienen ist, kann ich die letzten 25 Bücher nur nach der inzwischen erschienenen grossen zehnbändigen Bulaḳer Ausgabe citiren.

sam derselben. Die Ausleger dieser Stelle nehmen freilich an dem Ausdruck سبقت Anstoss, wie dies aus den Worten des *al-Kasṭalâni* hervorgeht, der hierzu bemerkt: قال فى الكواكب

فإن قلتَ صفاتُه تعالى قديمة فكيف يتصوّر له السبق بينهما قلتُ هما صفات الفعل لا من صفات الذات فجاز سبقُ احد الفعلين الآخرَ وذلك لأن ايصال الخير من مقتضيات صفته بخلاف غيره فانه بسبب معصية العبد وقال فى فتح البارى أشار اى البخارى الى ترجيح القول بأن الرحمة من صفات الذات لكون الكلمة من صفات الذات فمهما استشكل فى اطلاق السبق فى صفة الرحمة جآء مثله فى صفة الكلمة ومهما اجيب به عن قوله سَبَقَتْ كَلِمَتُنا حصل به الجواب عن قوله سَبَقَتْ رَحْمَتِى قال وقد غفل عن مراده مَن قال دَلّ وَصْفُ الرحمة بالسبق على أنها من صفات الفعل »Es sagt der Verfasser des Buches al-Kavâkib (al-ḍû`ijja vgl. *Ḥâǵǵi Khalfa* hrsg. von Flügel V, 262, no. 10966 d. i. *Muḥji-al-dîn Abû Muḥammad ʿAbd-al-Ḳâdir bin al-sajjid Muḥammad*) wenn man hiergegen einwendet, Gottes Eigenschaften seien ja ewig, wie sei es da möglich sich zu denken, dass die eine derselben der andern zeitlich vorausgehe, so sage ich, beide Eigenschaften (Barmherzigkeit und Zorn) sind Eigenschaften des Handelns, nicht Eigenschaften des *Wesens* [1]), und jedenfalls kann doch eine Hand-

---

1) Auch in der christlichen Dogmatik wird zwischen den »Eigenschaften des göttlichen Wesens« und »Handelns« unterschieden. Die Scholastiker unterschieden attributa (d. h. die Gott kraft der Idee Gottes nothwendigen Eigenschaften, welche Vollkommenheiten in abstracto sind, wie Weisheit, Seligkeit) und praedicata (d. i. Eigenschaften in concreto, welche als solche eine Beziehung haben auf die Welt, auf die Schöpfung, Erhaltung und Regierung derselben). Im Wesentlichen hiermit übereinstimmend unterschied man später zwischen attributa Dei immanentia (= interna, quiescentia, ἀνέργητα, absoluta) und attributa transeuntia (= externa, operativa, ἐνεργητικά, relativa) jene der Abgezogenheit Gottes von der Welt, also dem Wesen Gottes (= صفات الذات), diese der Bezogenheit Gottes auf die Welt

lung der andern vorhergehen. Zu den Erfordernissen der Eigenschaft Gottes gehört es, Wohlthaten zu erweisen, im Gegensatz zu dem Zorne Gottes, der erst durch den Ungehorsam des Menschen motivirt wird. *al-ʿAskalânî* spricht sich aber in seinem Commentar zu *Buhârî* Fatḥ al-bârî betitelt, (vgl. Ḥaǵǵ. Khalf. II, 525.) entschieden dafür aus, dass es nach der Tradition des *Buhârî* besser sei, anzunehmen, dass die Barmherzigkeit zu den Eigenschaften des göttlichen Wesens gehöre. So gut von dem »Reden« Gottes, das ja auch zu seinen Wesenseigenschaften gehöre, der Ausdruck سبق (in der Korânstelle: سبقت كلمتنا Sur. 37, 171) gebraucht werde, so gut könne dies auch von der »Barmherzigkeit« geschehen.« Betrachtet man andere Stellen der Tradition, welche so recht eigentlich als Parallelstellen angesehen werden können, so scheint in der That die Annahme, dass Muhammed auf dem Grund und Boden jener höheren Auffassung stehe, vollkommen berechtigt zu sein. An einer anderen Stelle (Bul. Ausg. X, ۴۳۱) lautet dieselbe Ueberlieferung, ebenfalls wie die eben angeführte, nach Angabe des *Abû Huraira*, nämlich folgendermassen: لما خلق الله الخلق كتب في كتابه هو يكتب على نفسه وهو وضعٌ (موضوع d. h.) عنده على العرش إنّ رحمتي تغلب غضبي und so (»meine Barmherzigkeit siegt über meinen Zorn«) lautet der Ausspruch eben gewöhnlich. Freilich könnte man diesen Ausspruch in folgender Weise erklären: Gott, nachdem er die Welt geschaffen und nun gesehn, dass die Menschen in Ungehorsam gegen ihn sich auflehnen, geht mit sich zu Rathe, ob er diese sündige Menschheit wieder vernichten solle oder nicht. Zorn und Barmherzigkeit kämpfen in ihm, aber die erst nach der Schöpfung eintretende Barmherzigkeit für die nun einmal existirende Menschheit siegt über den Zorn und Gott lässt demnach die Welt bestehen.

(= صفات الفعل) angehörig; jene dem Wesen Gottes immanent, diese vorübergehend. Die Unterscheidung beider wird bei den muhammedanischen Dogmatikern sehr scharf betont. al-ʿAskalânî verstösst hier entschieden gegen das dogmatische System, wenn er die »Barmherzigkeit« nicht zu den صفات الفعل sondern zu den Wesenseigenschaften rechnet, zu denen sie nicht gehört (vgl. al-Îǵîś Mavâkif hrsg. von Sörensen S. ۳۴ ff.).

Wäre diese Auslegung die richtige, so müsste man annehmen, dass nach Muḥammed's Anschauung Gott vor der Schöpfung noch nicht genau gewusst habe, wie dieser Versuch ausfallen werde. Eine solche Annahme von Gott, der allwissend ist, dessen Wissen (علم الله ist immer zugleich Präscienz) nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt erst eintritt, sondern eben ewig ist, ist aber unmöglich. Die Ausleger fassen denn auch den Ausspruch in der Weise, dass dadurch ausgedrückt werde, nicht dass die Barmherzigkeit erst zu einem bestimmten Zeitpunkt eintritt, sondern dass sie wirkliche Wesenseigenschaft Gottes, also ewig ist, und *al-Ḳasṭalâni* bemerkt zu d. St.: المراد بالغضب لازمه وهو ايصال العذاب الى من يقع عليه الغضب لأنّ السبق والغلبة باعتبار التعلّق اى تعلّق الرحمة سابق على تعلّق الغضب لأنّ الرحمة مقتضى ذاته المقدّسة وأمّا الغضب فانه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث »Unter Zorn ist das nothwendig aus ihm Folgende d. h. die Bestrafung dessen, der dem göttlichen Zorn verfällt, zu verstehen, denn die Ausdrücke »vorangehen« (»meine Barmherzigkeit geht meinem Zorn voran«) und »siegen« (»meine Barmherzigkeit siegt über meinen Zorn«) werden mit Rücksicht auf den taʿalluḳ d. h. darauf gebraucht, dass diese Eigenschaften sich auf ein Object beziehen, d. h. das Sichobjectiviren (تعلّق) der Barmherzigkeit geht dem Sichobjectiviren des Zornes voraus, denn die Barmherzigkeit ist nothwendig in dem heiligen Wesen Gottes begründet, der Zorn wird erst durch das Vorausgehen einer Handlung des in der Zeit entstehenden Menschen hervorgerufen.« Demnach wird die Barmherzigkeit, die sich in der Weltschöpfung objectivirt, von den Exegeten als das prius angesehen und der Grund der Schöpfung liegt eben in der »Barmherzigkeit«.[1]) Allein wie oft dieser Aus-

---

1) Ob eine andere Tradition, die man sehr häufig bei mystischen Schriftstellern angeführt findet, wirklich ächt ist, wage ich nicht zu entscheiden. Es ist mir bisher noch nicht gelungen, sie in dem Traditionswerk des *Buḫârî* (ebensowenig im Ṣaḥîḥ des Muslim. Auch *al-Ṣaġânî*, zu dessen Traditionenindex Maśâriḳ al-anvâr *ʿAbd-al-laṭîf b. ʿAbd-al-ʿazîz Ibn-Malik* einen sehr ausführlichen Commentar: Mabâriḳ al-azhâr schrieb, den ich handschriftlich besitze, führt die Tradition nicht auf) aufzufinden. Es wird nämlich erzählt, David habe Gott gefragt, warum er

spruch auch in den Traditionswerken wiederholt werden mag, man wird ihn dennoch nicht als Maassstab für die Anschauung, welche Muḥammed von dem Verhältniss Gottes zur Welt und den Menschen insbesondere, sowie von dem Verhältniss des letzteren wieder zu Gott gehabt hat, geeignet finden können, wenn man das Ganze der Lehre des Korâns betrachtet und zugleich sieht, wie wenig die Dogmatik sich den Ausspruch zu Nutzen gemacht hat, um in ihm ein Correctiv für den ganzen Aufbau ihres dogmatischen Gebäudes und insbesondere für die Theologie im engeren Sinne wie für die Anthropologie zu finden. Für jene, die Lehre von Gott, ist die überwältigende Idee von der Allmacht (قدرة) und Majestät Gottes der alleinige Ausgangspunkt und der allein herrschende, Alles Andere in den Hintergrund drängende Gedanke. Neben der göttlichen Macht kann keine andere Macht freien Spielraum haben, die menschliche Freiheit würde und müsste sie beschränken und so muss denn diese Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, ohne welche überhaupt alle Religion nur ein theoretisches System ist und bleibt, aus der Dogmatik der Muḥammedaner verschwinden. Dieser Allmacht und Majestät Gottes gegenüber kann der Mensch sich nur in seiner ganzen Ohnmacht, Hülflosigkeit und Hülfsbedürftigkeit, nur als Knecht und völlig

---

die Welt geschaffen? und Gott habe geantwortet: كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف »ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein, da schuf ich die Schöpfung, damit ich erkannt würde«. Der Sufismus, dem tiefinnersten Bedürfniss nach der Idee der Immanenz Gottes folgend, erklärt den Ausspruch dahin, dass sein Sinn sei, dass Gott nur Gott sei, insofern er sich selbst wisse, dass dieses sein Sichselbstwissen sein Selbstbewusstsein im Mikrokosmus, dem Menschen, und identisch mit dem Wissen des Menschen von Gott sei, welches fortgehe zum Sichwissen in Gott, und schliesst hieraus auf die Annahme der völligen Identität des Subjectes und Objectes. Gott und Mensch wären demnach eins. Allein dem so überaus concret denkenden, die volle Persönlichkeit Gottes und seine Geschiedenheit von der Welt festhaltenden Muḥammed lag dieser pantheistische Grundgedanke sicher so fern als nur möglich und es ist im höchsten Grade zweifelhaft, dass er den Ausspruch wirklich gethan habe. (Ueber die Anwendung dieser Tradition bei den Ṣûfî's vgl. m. Ausgabe von *ʿOmar b. Sulaimân's* Erfreuung der Geister S. v ff.)

abhängiges Wesen fühlen. Zwischen beiden, Gott und Mensch, ist eine unübersteigliche Kluft befestigt, die durch nichts ausgefüllt wird. Zwar werden die Menschen einst nach dem Tode zu Gott zurückkehren (Sur. 29, 57 u. ö.) aber nur um am Ende der Zeit entweder ewig zu schwelgen in den Genüssen des Paradieses und um Gott anzubeten oder um ewige Qualen zu leiden. Das Band der Liebe zwischen Beiden besteht nicht. Wenn der Korân einmal sagt (2, 160): »Es giebt Menschen, welche ausser Gott noch Götzen annehmen und sie so lieben, wie man Gott liebt; aber die, welche glauben, *lieben* Gott doch noch inniger«, so scheint aus diesen Worten allerdings hervorzugehen, dass Muḥammed in der That, wenn auch mehr gelegentlich, eine tiefere Vorstellung von einem innerlichen, wirklich ethischen Verhältniss des Menschen zu Gott gehabt habe. Jedenfalls aber steht diese Aeusserung ausser innerem Zusammenhang mit der ganzen Lehre des Islâm und die orthodoxe Korânexegese stimmte den höheren Ausdruck wieder herab, wenn sie den Ausdruck Liebe durch Hoch- und Werthhalten (تعظيم) und Gehorsam (اطاعة) erklärt, wie dies z. B. *Baiḍâvi* in Uebereinstimmung mit *Zamahšari* (S. ١١٨) thut, nur dass dieser خضوع (sich demüthigen) statt اطاعة setzt, und die Stelle so erklärt, dass der Gläubige deshalb Gott mehr liebe als der Götzendiener seine Götzen, weil er, der Verehrer des einen Gottes, seinem Gott auch im Unglück treu bleiben könne, sich aber nicht wie die Götzendiener dann, wenn Hülfe wirklich nothwendig sei, von ihm abzuwenden brauche. Denn das ist der Sinn der Erklärung des *Baiḍavi*, welcher sich so ausdrückt: أَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ لأنه لا تنقطع محبّتهم لله بخلاف محبّة الأنداد فانها لاغراض فاسدة موهومة تزول بأدنى سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله عند الشدائد ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره und im Wesentlichen stimmt er mit *Zamahšari* überein, welcher sagt: أشدّ حُبّا لِلّه لانهم لا يعدلون عنه الى غيره بخلاف المشركين فانهم يعدلون عن

أندادهم الى الله عند الشدائد فيفزعون اليه ويخضعون له ويجعلونهم وسائطَ بينهم وبينه فيقولون هؤلآء شفعآءنا عند الله ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره او يأكلونه كما اكلت باهلةُ إلٰهها من حَيْسٍ عامَ المجاعة. Nach diesen Erklärungen ist die Liebe eben nicht das was wir unter Liebe verstehen, sondern nichts als das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit und das dadurch bedingte Gefühl der Nothwendigkeit sich einer Macht hinzugeben und anzuvertrauen, welche wirklich Hülfe zu leisten im Stande ist. Ihr Boden ist nichts anderes als der menschliche Egoismus und die Furcht vor finsteren, unbekannten Mächten, welche nur das Unglück des Menschen bewirken. Es scheint wirklich, als sähe die Exegese diesen Egoismus als etwas vollkommen Berechtigtes an und so macht sie allerdings alle Anläufe zu einer Vergeistigung an sich sehr sinnlicher Vorstellungen und Anschauungen des Korân völlig zu nichte.

Die Frage, ob die Barmherzigkeit Gottes nach dem System der muhammedanischen Dogmatik mit zu seinen Wesenseigenschaften (صفات الذات) gehört, ist im Vorhergehenden bereits kurz berührt worden. Sie muss entschieden verneint werden. Die Dogmatik kennt und nennt einige Eigenschaften rücksichtlich deren die Dogmatiker selbst getheilter Ansicht sind (اختلف فيها vgl. *al-'Îǵî* a. a. O. S. ٧١ ff.), aber auch unter diesen wird die Barmherzigkeit nicht mit aufgeführt, obgleich unter diesen zum Theil nur solche sind, welche als صفات الفعل (also der Bezogenheit Gottes auf die Welt angehörig) anzusehen sind, wie dies freilich auch bei den meisten der sogleich noch genauer anzuführenden صفات الذات der Fall ist. Die Dogmatik kennt nämlich zunächst nur folgende sieben Attribute Gottes (vgl. *al-'Îǵîs* Mavâkif S. ٣٣ ff.), Allmacht (قدرة, er ist قادر), Allwissenheit (علم), Leben (er ist الحيّ — vgl. über die Definition des Wortes *Zamahšarî*'s Kaššâf S. ١٩٩ unten — d. h. der Ewige, الباقى الذى لا سبيل عليه للفنآء) Wollen (er ist المريد insofern er weiss, dass

das, was er thut, nützlich ist und dies Wissen ihn zum Handeln bewegt. vgl. *al-'Îgi* a. a. O. S. ٥٧ ff., **Hören und Sehen** er ist السميع والبصير d. h. er ist **allwissend**[1]) und **Reden**

---

1) Vergleicht man die Erklärungen, welche z. B. *al Gazzâli* in dem Iḥjâ al-'ulûm von عالم einer- und سميع وبصير andererseits giebt, so sieht man leicht, dass beide Begriffe im Wesentlichen zusammenfallen und nichts anderes als Variationen in dem Ausdrucke des Begriffes »Allwissenheit« sind. Ueber ersteres sagt er (a. a. O. I, S. ٩٩) الله تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السمآء صادق فى قوله وهو بكل شىء عليم ومرشد الى صدقه بقوله تعالى ألَا يَعْلَمُ مَن خلق وهو اللطيف الخبير ارشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم بأنك لا تستريب فى دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو فى الشىء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله تعالى هو المنتهى فى الهداية والتعريف Ueber السميع والبصير sagt ferner al-Ġazzâli a. a. O. S. ٩٧ الله سميع بصير لا يعزب عن رؤيته هواجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوتُ دبيب النملة السودآء فى الليلة الظلمآء على الصخرة الصمآء وكيف لا يكون سميعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق اكملَ من الخالق والمصنوع اسنى وأتمّ من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص فى جهته والكمال فى خلقه وصنعته . Man sieht *Gazzâli*, welcher sonst, wenn auch nicht gerade sehr scharf in der Begriffsbestimmung, so doch ziemlich tief in der Speculation ist, begnügt sich hier mit einer blossen Reproduction korânischer Auffassungen und Ausdrücke. Das göttliche Wissen erscheint auch hier von dem Sein der Dinge abhängig, während das Verhältniss beider zu einander nothwendig das umgekehrte ist und wissenschaftlich natürlich auch so angesehen und behandelt werden muss. Das **Wissen** Gottes ist schlechthin productiv, und wenn die arabische Speculation (vgl. *al-'Îgi* a. a. O. S. 44) sagt: كُلّ مَن فعلُه مُتْقَن فهو عالم und so **bestimmtes**, **festes Handeln** zum Merkmal des Wissens macht, so fasst sie den Begriff schon viel tiefer und wissenschaftlicher. (vgl.

(التكلمة). Man wird unschwer erkennen können, dass ganz abgesehen davon, dass mehre dieser Attribute im Wesentlichen völlig identisch sind und daher nicht als gesonderte Attribute angesehen werden können, hiermit zum grössten Theil eben keine Wesenseigenschaften bezeichnet werden. Obgleich sie alle aus dem Wesen Gottes stammen und mit ihm natürlich in dem engsten Zusammenhange stehen, so bezeichnen sie zum Theil doch nicht die immanenten Merkmale des göttlichen Wesens selbst und seines Seins, oder specieller seines An- und für sich-Seins also die eigentlich metaphysischen Eigenschaften Gottes, sondern nur die einzelnen Richtungen und Formen, die Modalitäten, in welchen das abstracte Wesen sich offenbart oder die Bestimmtheiten in der Erscheinung eines Objectes, die Modalitäten, unter welchen Gott sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten lässt. Sie setzen zum Theil eine Wirksamkeit und Selbstoffenbarung Gottes voraus und sind daher recht eigentlich attributa transeuntia, d. i. operativa, ἐνεργητικά. Das Sein Gottes wird vorausgesetzt und die Dogmatik überlässt es mehr oder weniger der Philosophie, die Lehre von den immanenten Merkmalen des göttlichen Wesens selbst (dass Gott der واجب الوجود und das وجود d. h. der nothwendig Seiende und das Sein selbst ist) [1]) zu behandeln, während das, was sie behandelt, nur die

---

Schleiermacher, Glaube I, 321. »Es giebt für Gott keine Gegenstände der Betrachtung, als durch seinen Willen bestehende; alles göttliche Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte ist nicht ein Wissen, dem ein Gegenstand anderwärts her könnte gegeben werden.«)

1) Die Mavâḳif behandeln allerdings die Lehre vom »Was und Wie« d. h. dem Sein Gottes أن وجوده نفس ماهيته d. h. dass das Sein die Wirklichkeit seiner Quidität (der Commentator der 'Aḳâïd des al-Nasafî Mscr. Ref. 428 fol. 3 r. erklärt ماهية durch ما به الشيء هو هو also das, wodurch etwas das ist was es ist, also = حقيقة) ist und dass er das واجب الوجود, also das Nothwendig-Seiende (das als nicht-seiend nicht gedacht werden kann) ist, und insofern keine Ursache seines Seins hat, denn hätte er für sein Sein eine Ursache, so wäre sein Sein durch diese vermittelt, also seinem Wesen nach nicht nothwendig seiend. Die Dogmatik steht hier ganz auf dem Boden der speculativen Philosophie (vgl. *Behmenjâr b. al Marzbân* (hrsg.

لوازم ذاته sind, d. h. Alles das, was nothwendig aus dem Wesen Gottes hervorgeht, seien dies die Modalitäten, in welchen er aus dem abstracten An- und Für sich-Sein in die concreten Erscheinungen des Ausser sich-seins heraus tritt, indem er die Welt schafft und sich also als der Allmächtige, Allwissende, Allgegenwärtige und Ewige offenbart, oder seien dies die Modalitäten, in welchen er sich, indem er die Welt leitet und regiert als der Allweise, der Allgütige, Wahrhaftige, Heilige und Gerechte offenbart. Es ist in der That sehr charakteristisch für den Islâm und seine Dogmatik, dass die Barmherzigkeit unter den als Haupteigenschaften des Wesens Gottes angesehenen Merkmalen in dem System keine Stelle hat finden können, was doch selbstverständlich wäre, wenn sie als ein ethisches Grundattribut Gottes angesehen würde. Gleichwol darf man nicht verkennen, dass der Korân wiederholt die Barmherzigkeit Gottes rühmt. (Sur. 6, 12.) »Sprich (o Muhammed), heisst es, zu denen die im Himmel und auf Erden sind, Gott hat die Barmherzigkeit auf seine Seele geschrieben« d. h. er hat sich selbst zum Gesetz gemacht (den Menschen) Güte und Wohlthat zu erweisen. (Sur. 10, 107). »Wenn Gott dir Böses widerfahren lässt, so kann es Niemand von dir wegnehmen als er, und wenn er dir Gutes zugedacht hat, so kann Niemand seine Gnade vereiteln; er lässt sie, wem er will, von seinen Dienern widerfahren, denn er ist der Verzeihende, der *Barmherzige*.« Fast auf jeder Seite wird Gottes Barmherzigkeit gerühmt, und es ist unnöthig, weitere Beweisstellen hier anzuführen.

Welches ist nun aber der substantielle Gehalt des Begriffes Barmherzigkeit? Die Korân-Exegese fasst sie (vgl. *Baidâvi* I, S. ٥, Z. 10.) dem Sprachgebrauch gemäss als رقّة القلب وانعطاف يقتضى التفضّل والإحسان d. i. Milde des Herzens und Zuneigung, welche Güte und Erweisung von

الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فُرض غير von Poper S. ٦ موجود لزم منه محال und: الواجب الوجود بذاته لا علة له لانه ان كان له علة فى وجوده كان وجوده بها فلم يكن واجب الوجود

Wohlthaten nothwendig zur Folge hat.« Ganz ähnlich erklärt sie *Zamahšari* im Kaššâf (S. ٧, Z. 16 ff.): إن قلتَ ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العَطْف والحُنُوّ ومنها الرَّحِمُ لانعطافها على ما فيها قلتُ هو مجاز عن إنعامه على عباده لأنّ الملك اذا عطف على رعيّته ورَقّ لهم اصابهم بمعروفه وانعامه كما انّه اذا أدركَتْه الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيرَه ومعروفَه Hiernach ist »Barmherzigkeit« das »sich Beugen, Hinneigen, Zuneigen [und der Uterus, *al-rahim* hat seinen Namen davon, dass er sich um den in ihm eingeschlossenen Fötus herumbiegt] und ein metaphorischer Ausdruck für Gottes Güte gegen seine Knechte, wie auch ein König, wenn er seinen Unterthanen geneigt ist und sein Herz weich gestimmt ist, ihnen seine Wohlthaten erweist, wie er umgekehrt, wenn er hartherzig ist, sich von ihnen abneigt und ihnen seine Wohlthaten entzieht.« In dem Wesen dieser Eigenschaft liegt es also, dass sie dem Hülfsbedürftigen Hülfe zu bringen sucht, da sie von der Erkenntniss und Anerkenntniss der Hülfsbedürftigkeit eines Anderen ausgeht und als nur durch die letztere veranlasst gedacht wird. Hat der Barmherzige dem Hülfsbedürftigen sich als Helfer erwiesen, so ist das momentane Verhältniss, welches zwischen dem Subject und Object bestanden hat, beendet, wenn nicht ein höheres Band Beide miteinander verbindet, welches man sich als das der Liebe zu denken hat. Der wesentliche Unterschied zwischen Barmherzigkeit und Liebe liegt demnach darin, dass bei ersterer durchaus nicht Achtung gegen die Objecte, auf welche sie sich bezieht, nothwendig vorauszusetzen ist, während bei letzterer nothwendig Achtung gegen ihre Objecte vorausgesetzt werden muss. Während der Endzweck der Liebe der volle Besitz ihres (dem Liebenden) gleichartigen Objectes oder wenigstens der idealen Gemeinschaft mit diesem ist und ihr Wesen in der Continuität dieses Strebens nach idealer oder realer Vereinigung des Subjectes mit dem Object beruht, ist die Barmherzigkeit nur eine momentane Aeusserung eines der Liebe allerdings ähnlichen Gefühles. Auf die Länge oder Kürze ihrer Dauer kommt es zunächst ebensowenig an, als auf die grössere oder

geringere Anzahl ihrer Bethätigungen, die Wirkungen beider können sogar in concreten Fällen dieselben sein, aber ihre Verschiedenheit liegt einerseits in ihren Voraussetzungen und der Natur ihrer Objecte, andererseits in dem Zweck, welchen sie verfolgen.

Zwar fasst *Baiḍâvi* einmal, freilich ganz gelegentlich, den Begriff der Barmherzigkeit viel tiefer, als die Araber sonst es zu thun gewohnt sind, wenn er (I, ٢٨٤, 24) sagt: المراد بالرحمة ما يعمّ الدارَيْن ومن ثَمّ الهداية الى معرفته والعلمِ بتوحيده بنصب الادلّة وإنزال الكُتُب والإمهالُ على الكفر und also behauptet, Barmherzigkeit beziehe sich auf das Glück des Menschen in beiden Welten und man habe darunter die Anleitung des Menschen zur Erkenntniss Gottes und zu dem Wissen von Gottes Einheit zu verstehen, für welche Gott dadurch Veranstaltung getroffen habe, dass er in der Natur dem Menschen Beweise seines Daseins und seiner Güte gegeben, dass er die Offenbarungsschriften diesen mitgetheilt und sich gegen die Gottlosigkeit langmüthig erwiesen.« Aber diese Auffassung der Barmherzigkeit als identisch mit der Alle umfassenden Liebe widerspricht doch zu sehr vielen Stellen im Korân (z. B. den Stellen Sur. 29, 19 ff. »Einst wird Gott sie (die Menschheit) wieder zum Leben erwecken, denn Gott ist allmächtig. Er wird strafen, wen er will, und barmherzig sein, gegen wen er will, ihr werdet vor ihn geführt werden.« Sur. 6, 125. Wen Gott *leiten* will, dem öffnet er die Brust für den Islâm, und wen er *verführen* will, dem macht er die Brust eng und verschliesst sie« u. ö.) welche Gott als einen nach launenhaftem Gutdünken verfahrenden, einem orientalischen Despoten ähnlichen Machtinhaber darstellen, als dass man die Baiḍâvî'sche Erklärung als massgebend ansehen könnte, und man wird Sprenger beistimmen müssen, wenn er (Leben Muḥammed's II, 309) sagt: »Die Gnadenlehre im Korân ist keine Theorie, sondern ein poetischer Gedanke.« Gott wird allerdings auch im Korân öfter als der Liebende bezeichnet, aber diese Liebe bezieht sich nur auf die, welche recht handeln (2, 16, 191. 3, 141.) oder auf die Reinen (2, 222.), auf die Gerech-

ten (5, 46), er liebt sie nur deshalb, weil sie so und nicht anders sind, die Liebe ist demnach durch die Handlungen des Menschen bedingt und von ihnen abhängig, und weil die Handlungen des Menschen wiederum in letzter Instanz in Gott selbst und seinem allmächtigen Willen ihren Ursprung haben, so bezieht diese Liebe sich nur auf sich selbst und geht auf ihr Subject zurück.

Selbst bei *al-Ġazzâli* kommt da, wo er in seinem tiefsinnigen und ideenreichen Werke Iḥjâ al-ʿulûm (I, ٩٩ ff.) die Lehre von den Attributen Gottes bespricht, weder die Barmherzigkeit noch die Liebe Gottes zu ihrem Recht und tritt hinter der Allmacht und Allweisheit entschieden in den Hintergrund. Das ist um so auffallender, als die Richtung der Religionsphilosophie dieses grossen Schriftstellers wie der Zweck seines Werkes, in welchem er eine Versöhnung der Philosophie und Theologie anstrebt, durchaus praktisch sind. Freilich darf man nicht verkennen, dass der anthropologische Theil des Werkes den theologischen an Tiefe der Gedanken, an wissenschaftlicher Durcharbeitung und Weite des philosophischen Gesichtskreises, an Selbständigkeit der Forschung und Sicherheit der Methode bei weitem übertrifft. In der Lehre von Gott, seinem Wesen und Eigenschaften kommt *Ġazzâli* über eine dürftige Reproduction der korânischen Ideen und der in der strengeren Dogmatik aufgestellten Grundsätze und Terminologieen eigentlich nicht hinaus. Auch er betont hier, (I, ١٠٠) sich in schroffsten Gegensatz gegen die Mutaziliten setzend, dass Gott eben weil er allmächtig sei, die Macht habe, den Menschen zu strafen wie er wolle (انّ لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافا للمعتزلة), dass er auf den Menschen und seine guten oder bösen Handlungen keine Rücksicht nehme (انه تعالى يفعل بعباده ما يشآء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شىء بل لا يعقل فى حقه الوجوب فانه لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون) und keine Rücksicht zu nehmen brauche. *al-Ġazzâli* bewegt sich hier nicht etwa auf rein theoretischem Boden, sondern zieht ganz einfach die Summe der korânischen Aussprüche, und behauptet nicht nur, dass

dies wirklich so geschehen könne, sondern dass es auch wirklich geschehe.

Als Zweck der Schöpfung, specieller des Menschen, nennt der Korân, wie bereits erwähnt, das, dass der Mensch ihm diene, dass er also zur Erkenntniss der Majestät Gottes und seiner Einheit gelange und diese in der Anbetung und Verehrung desselben bethätige. Gott, von Ewigkeit her sich selbst genügend, bedurfte der Welt nicht. Wenn er der Welt bedürfte, nur in ihr und durch sie wirklich wäre, wäre er nur ein relatives, kein absolutes Wesen, weil er dann nur durch die und in der Beziehung auf die Welt Dasein hätte. Eine solche Idee widerspricht dem Korân vollkommen. Die Schöpfung ist daher ein Act seines freien Willens. So fasst sie der Korân auf. Sie ist nach ihm nicht die nothwendige Evolution der in Gott ruhenden Gedanken, das schlechthin nothwendige Sichselbstoffenbaren Gottes, wie die Mystik es lehrt, sondern das in das Werksetzen eines plötzlichen Entschlusses Gottes, über dessen Warum? der Korân natürlich keinen Aufschluss geben kann. Er beantwortet nur die Frage, zu welchem Zwecke Gott den Menschen geschaffen, und zwar in der eben angegebenen Weise. Er soll der Selbstverherrlichung der göttlichen Majestät und Allmacht dienen, indem er es ist, der sie anerkennt und sich ihr unbedingt unterwirft.

Gott verheisst den Seinen zum Lohn für diese Unterwerfung ewiges Glück. Dieses letztere, welches im Korân sehr oft und mit den lebhaftesten Farben geschildert wird, ist freilich nichts anderes als der Zustand einer erhöhten Befriedigung der Sinnlichkeit (vgl. Sur. 13, 35: »Das Bild des Paradieses, welches den Gottesfürchtigen versprochen ist, ist dieses: Unter ihm strömen Flüsse, dort ist immerwährende Nahrung und Schatten. Das ist der Lohn der Gottesfürchtigen.«). Wie die ganze Lehre von dem Verhältnisse Gottes zu seinen Geschöpfen, den Menschen, durchaus nicht anders erscheint als wie das Verhältniss eines despotischen Herrschers, den zuweilen eine gutmüthige Laune überkommt, der im Grunde aber doch immer sorgsam beflissen ist, die Idee seiner Allgewalt seinen Unterthanen einzuprägen, zu diesen letzteren, so ist auch die Schilderung dieses verheissenen Glückes imprägnirt mit ähnlichen Anschauungen. Der denkende und forschende Geist musste sich freilich gegen

solche Zerrbilder sträuben und sich gegen die ihm gestellte Zumuthung, solche Vorstellungen als unbedingte und unfehlbare Glaubenssätze annehmen zu sollen, im Laufe der Zeit mehr und mehr ablehnend verhalten. Die philosophische Wissenschaft hat rühmlich und mit ehrlichen Waffen gegen diesen Terrorismus gekämpft und die Geschichte der muḥammedanischen Dogmatik ist voll von der Darstellung dieser Kämpfe. Allein zu welcher Höhe der Speculation auch die Mutaziliten sich durchkämpften, wie sehr auch die Mystik den spärlichen im Korân ihr dargebotenen Glaubensinhalt zu vertiefen suchte, die Macht des mit der strenggläubigen Hierarchie eng und unauflösbar verbundenen Staates wusste jeden Aufschwung zurückzuhalten und jeden Sieg der forschenden und ernsten Wissenschaft zu vereiteln. So ist die letztere im muḥammedanischen Orient erlahmt.

Welche Mittel wählt nun Gott nach der Lehre des Korân, um jenen Zweck zu erreichen d. h. den Menschen zur Erkenntniss und Anerkenntniss der Majestät Gottes und seiner Einheit gelangen zu lassen? Da, wie es Sur. 2, 256 heisst, der Mensch nur soviel von der Erkenntniss Gottes zu erfassen vermag, als Gott ihm mittheilen will, so hängt sowohl die Erlangung der Kenntniss selbst wie das Maass derselben von Gott ab und es liegt in der Natur der Sache, dass Gott zunächst die erstere vermittelt. Die reiche Anordnung der den Menschen umgebenden Natur könnte zwar für den denkenden Beobachter derselben zur Erlangung der Erkenntniss Gottes als Hülfsmittel vollkommen hinreichen, allein sie hat sich als unzureichend bewährt und darum musste Gott zu einem anderen Mittel greifen, um seinen Zweck zu erreichen. Er wählte dazu als das geeignetste die Sendung von Propheten, welche die Menschen belehren und zu dem einen Gott, von dem sie sich immer wieder abwendeten, zurückführen sollten. Durch diese Propheten oder göttlichen Gesandten, die auf Gottes Geheiss Wunder verrichteten (Sur. 13, 38.), bietet Gott Allen die rechte Leitung an, ohne zunächst Rücksicht darauf zu nehmen, ob dieses Anerbieten von den Menschen wirklich angenommen wird oder nicht. »Jedes Zeitalter, sagt der Korân (13, 38), hat seine eigne Offenbarungsschrift.« »Zu allen Völkern haben wir einen Gesandten geschickt, der verkündigen sollte: »dienet Gott und meidet den Götzendienst« (16, 38 vgl. mit 35, 22.) und dies ist »in der

Sprache eines jeden Volkes geschehen« (14, 4.). Für diese Fürsorge Gottes zeugt in gleicher Weise die Sendung der Propheten des Alten Testamentes wie die Sendung Jesu, welche Gott insgesammt mit schriftlicher Offenbarung (57, 26) versehen hatte. Aber die Juden und Christen haben diese *verfälscht*, »indem sie Worte von ihrer Stelle gerückt (5, 16)« und die in ihnen enthaltenen Andeutungen auf die in Zukunft zu erfolgende Sendung Muḥammed's böswillig vertilgten. Dem ihm öfter gemachten Einwurf, warum Gott nicht alle Völker zu einem Volk geschaffen und ihnen allen eine Offenbarung habe zu Theil werden lassen, begegnet Muḥammed mit dem Ausspruch (5, 52 f.): »Einem jeden Volk haben wir *ein* Gesetz und *einen* offenen Weg (zu Gott) gegeben. Wenn es Gott wollte, würde er Euch zu *einem* Volk machen; aber er hat das nicht gethan, um Euch zu prüfen in dem, was er Euch gegeben hat. Wetteifert darum in guten Werken. Zu Gott werdet ihr zurückkehren und dann wird er Euch belehren über das, worüber ihr uneinig seid.« Um nun aber die immer und immer wieder vom rechten Weg abirrende Menschheit doch noch auf die richtige Bahn der Erkenntniss zu führen, hat Gott endlich die von Ewigkeit her beschlossene Sendung seines letzten, des grössten Propheten, Muḥammed's, in das Werk gesetzt und durch ihn das Prototyp aller Offenbarungsschriften, den Korân offenbart. Zwar richtet sich diese letzte Prophetensendung und diese höchste Offenbarung zunächst nur an die Araber, aber dies geschieht nur deshalb, weil sie das beste Volk sind, das je unter den Menschen erstanden ist (2, 106). Gott hat es dazu ausersehen, dass von ihm aus und durch dasselbe die reine, wahre Lehre von der Einheit Gottes sich über alle Völker verbreite und es ist fortan eine der heiligsten Pflichten, es ist die weltgeschichtliche Mission desselben, dass es die ungläubige Welt zu dem Glauben an Allâh und an die Sendung des Propheten bekehre. Als wirksamstes Mittel dazu befiehlt der Korân den Kampf gegen die Ungläubigen. »Bekämpfet die Ungläubigen, heisst es (8, 40), bis jeder Unglaube aufhört und die Religion Allâh's die alleinige ist.« Dieser Kampf soll aber nicht mit geistigen Waffen, oder wenigstens nicht mit ihnen ausschliesslich geführt werden. Der Korân sagt ausdrücklich

(Sur. 9, 112): »Fürwahr, Gott hat den Gläubigen ihr Leben und ihr Vermögen für das Paradies abgekauft, sie werden kämpfen für Gott, sie werden *töden* und *getödet* werden.« Der Korân wie das 56. Buch (das كتاب الجهاد) des Traditionswerkes von *Buḫârî* (Bd. II, 198 ff. m. Ausg.) ist voll von Aussprüchen über die Nothwendigkeit des ǵihâd[1], des Kampfes für den Islâm. »Das Paradies liegt

---

[1]) *al-Kasṭalânî* giebt in seinem Commentar zu *Buḫârî* folgende Erklärung des Wortes: الجِهاد بكسرِ الجيم مصدرُ جاهدتُّ العدوَّ مجاهدة وجِهادًا واصلُه جيهاد كقيتال فخُفّف بحذف الياء وهو مشتقّ من الجَهْد بفتح الجيم وهو التعب والمشقّة لما فيه من ارتكابها او من الجُهْد بالضمّ وهو الطاقة لأنّ كلّ واحد منهما بذل طاقته فى دفع صاحبه وهو فى الاصطلاح قتال الكفار لنصرة الاسلام واعلآء كلمة الله ويطلق ايضا على جهاد النفس والشيطان وهو من اعظم الجهاد والمراد بالترجمة الأوّل والاصل فيه قبل الاجماع آيات كقوله تعالى كتب عليكم القتالَ وقاتلوا المشركين كافة وكان قبل الهجرة محرّما ثم أمر صلعم بعدها بقتالِ مَن قاتله ثم أُبيح الابتدآء به فى غيرِ الاشهر الحرم ثم امرِ به مطلقا ،

ثم إنّ الجهاد قد يكون فرض عين وقد يكون فرض كفاية لأنّ الكفار ان دخلوا بلادَنا او أسروا مسلما ففرض عين وان كان ببلادهم ففرض كفاية
Diese laxere Ansicht von der (unbedingten) Pflicht der Befolgung des im Korân gegebenen Gebotes (فرض), gegen die Ungläubigen zu kämpfen, schwächt freilich die erste Absicht des Gesetzgebers bedeutend ab. Im Sinne desselben lag es sicher, die Erfüllung dieses Gebotes von Allen zu fordern, dasselbe also zu einem فَرْض عَيْن zu einer individuellen Pflicht zu machen, der sich Niemand entziehen dürfe. Allein im Laufe der Zeit, als der muslimische Staat mit anderen Staaten in friedlichen und geregelten Verkehr trat und es nicht mehr im Interesse der Staatsmacht lag, die Erfüllung der Pflicht des »Kampfes gegen die Ungläubigen« von Allen zu fordern, wurde die bequeme Distinction der vom Korân gebotenen Pflichten in فرض عين und فرض كفاية (Pflicht welche durch einen Stellvertreter erfüllt werden kann) auch auf den Ǵihâd übertragen, so dass nur

unter den blitzenden Klingen der Schwerter (الجنة تحت بارقة السيوف) sagt Muḥammed (*Buḥâri* II, p. 206, Z. 13.) d. h. wer als Blutzeuge für den Islâm fällt, geht in das Paradies ein. Nicht Wort und Schrift, sondern Schwerter sind die Waffen, durch welche der Islâm sich ausbreiten, durch welche er zur herrschenden Religion der Erde gemacht werden soll. Hat er diese Alleinherrschaft erlangt, dann ist das Ziel, auf welches der Lauf der Weltgeschichte zusteuert, erreicht. Für die Erreichung desselben nun ist dieses neue Volk Gottes, das der Araber, als Werkzeug bestimmt. Durch dasselbe vollzieht sich zunächst die Durchführung des göttlichen Heilsplanes. Wie Gott von Uranfang an dafür Sorge getragen, dass die immer wieder vom Weg der Wahrheit abirrende Menschheit durch Propheten, welche von Zeit zu Zeit zu ihr gesandt wurden, zur Erkenntniss Gottes zurückgeführt werde, so hat er endlich durch die von Ewigkeit her beschlossene Sendung Muḥammed's, des grössten und letzten Propheten, das letzte Mittel zur Realisirung jenes Heilsplanes ergriffen. Diese Realisirung ist objectiv an die Sendung der Propheten, die durch sie gegebene Unterweisung und an die Mittheilung der schriftlichen Offenbarung (des Korân) geknüpft. Subjectiv ist sie geknüpft an die gläubige Annahme dieser Unterweisung von Seiten des Menschen, an die unbedingte Fürwahrhaltung derselben und die daraus sich von selbst ergebende rückhaltlose Unterwerfung unter den im Korân geoffenbarten göttlichen Willen. Diese letztere bethätigt sich in dem Bekenntniss, dass es nur einen Gott giebt und

---

der Defensivkrieg zu einem فرض عين erklärt wurde, während der Offensivkrieg in das Belieben der Gläubigen gestellt wurde und der Pflicht, an ihm Theil zu nehmen, auch durch Stellvertretung genügt werden konnte. So trat die ursprüngliche mit dem Ǵihâd verbundene Idee, durch ihn das Reich des Islâm auszubreiten, gänzlich in den Hintergrund. Die erste Veranlassung für derartige Distinctionen ist freilich schon im Korân selbst gegeben, Muḥammed widerspricht sich selbst zu oft; was einmal als für Alle geltend hingestellt wird, wird das andere Mal als nur bedingungsweise und mit Ausnahmen geltend angenommen. So verhält es sich in der That auch mit dem Kampfe gegen die Ungläubigen; Sur. 2, 186 f. ist von keiner Ausnahme die Rede, während da aber zugleich die Offensive verboten wird; Sur. 4, 77 f. dagegen werden die Schwachen, für welche gekämpft wird, ausgenommen. (Diese Ausnahme ist freilich so selbstverständlich als nur möglich.)

dass Muḥammed sein Gesandter ist und in der strengsten und gewissenhaftesten Erfüllung der im Korân vorgeschriebenen Pflichten (فرض) nämlich in der Verrichtung des Gebetes (صلوة) in den vorschriftsmässigen Formen, in der täglichen Waschung (طهارة) mit Wasser oder, wenn dieses mangelt, wie z. B. in der Wüste, mit Sand (تيمّم Sur. 4, 46), in der Beobachtung der Pflicht des Fastens (صيام) zu den bestimmten Zeiten, der reichlichen Spendung des Almosens (زكوة), der Wallfahrt nach Mekka (حجّ) und der Führung des heiligen Krieges gegen die Ungläubigen (جهاد).

Indem Gott die Erreichung dieses Zieles sich selbst gesetzt hat, muss dasselbe selbstverständlich als ein in naher oder ferner Zukunft wirklich erreichtes, folglich auch als in dem Kosmos erreichbar gedacht werden. Dieser Gedanke ist die nothwendige Folge der Idee der Allmacht und Allweisheit Gottes. Wie erklärt sich nun aber dem gegenüber die durch die tägliche Erfahrung bestätigte und deshalb unleugbare Thatsache, dass ein sehr beträchtlicher Theil der Menschheit sich in Bezug auf den Glauben und auf die im Korân dargebotene Unterweisung theils vollkommen indifferent, theils sogar ablehnend verhält? Ist diese Thatsache richtig, so besitzt Gott entweder nicht die Macht, alle Hindernisse, welche der Realisirung seines Willens hemmend entgegentreten, vollständig zu überwinden: es wirkt dann seiner Macht eine andere ihr ebenbürtige Macht, mit welcher die göttliche Macht als in immerwährendem Kampfe begriffen gedacht werden muss, entgegen und er ist dann nicht der Allmächtige, oder aber er verfehlt die Erreichung seines Zweckes deshalb, weil er die unzureichenden Mittel wählt und er ist dann nicht der Allweise: in einem von beiden Fällen oder in beiden zugleich ist also der im Korân gepredigte Gott nicht der Absolute, Wahre. Die Dogmatik sucht diesen Widerspruch in folgender Weise zu lösen. Sie sagt: da Gott der absolut Vollkommene, also Allmächtige und Allweise ist, da er die Welt geschaffen und regiert, da also in dieser von ihm fortwährend und nach ewigen Gesetzen regierten Welt weder Zufall — denn dieser ist Unbestimmtheit oder Nichtbestimmtsein durch ein Gesetz — noch Zwecklosigkeit

herrscht (denn Alles, was geschieht, muss das causale Zwischenglied zwischen dem in Gott vor sich gehenden Vorstellen und Wollen eines zukünftigen Vorganges und der Verwirklichung desselben sein), sondern vielmehr eine unbeschränkte, in allem Geschehen wirkende und sich offenbarende göttliche Causalität angenommen werden muss, so müssen auch jene durch die tägliche Erfahrung bestätigten Hindernisse, welche der Realisirung des von Gott gewollten letzten Endzweckes hemmend in den Weg treten, von Gott geordnete, von ihm gewollte sein.

Hier fragte es sich nun freilich zunächst darum, ob der Mensch nach der Lehre des Korân Freiheit des Willens besitzt d. h. ob er im Stande ist, nach eignem Entschluss sich für oder gegen die im Korân geoffenbarte Wahrheit zu entscheiden, oder ob dies nicht der Fall ist. Ist es der Fall, dann kann nur behauptet werden, dass jene Hindernisse lediglich insofern von Gott gewollte sind, als er überhaupt dem Menschen das Vermögen der eignen Wahl zugestanden hat und dass natürlich den, der sich gegen die Wahrheit und den Glauben sträubt, auch die verdiente Strafe trifft. Die Schuld lastet dann auf dem Menschen. Ist es aber nicht der Fall, ist der Mensch nur ein seiner selbst mehr oder weniger unbewusstes, in seinem Willen unfreies Werkzeug in der Hand Gottes, ist er nicht der Urheber seiner eignen Handlungen, dann kann ihn auch keine Schuld treffen. In letzterem Falle könnte man freilich auch nicht absehen, warum und zu welchem Zweck Gott überhaupt eine die Besserung und Läuterung des Menschen bezweckende Offenbarung, wie die im Korân enthaltene, den Menschen mitgetheilt haben sollte.

Die Dogmatik sah sich, um dieses Problem zu lösen, selbstverständlich an den Korân und die in ihm aufgestellte Lehre gewiesen; in der That eine der trübsten und unklarsten Quellen für die Entscheidung der hierhin einschlagenden Fragen! Während nämlich in der einen Stelle die Freiheit des menschlichen Willens entweder ausdrücklich gelehrt oder als selbstverständlich vorausgesetzt wird, wird in der andern wieder ausdrücklich gelehrt, dass Gott allein es sei, der alles Geschehene durch einen ewigen Rathschluss vorausbestimmt habe; dem Menschen nütze alles Streben nichts, wenn Gott ihn nicht im Voraus für die Seligkeit — die aber dennoch immer als Belohnung angesehen und geschildert wird — vorher bestimmt habe. Da

also der Korân selbst den Widerspruch nicht löst, so musste die Dogmatik entweder die Lösung selbständig versuchen, oder sich für die eine oder die andere der Lehren entscheiden. Jener Versuch konnte nur auf dem Wege des spekulativen Denkens geschehen. Sie hat ihn nicht eingeschlagen. Sie wählte vielmehr das letztere Auskunftsmittel und entschied sich für die ebenfalls im Korân enthaltene Lehre des Ḳadar oder der Prädestination.

Unter Prädestination oder Vorherbestimmung versteht man im Allgemeinen den ewigen Rathschluss Gottes, durch welchen er von Ewigkeit her den Lebenszweck des Menschen und seine Verwirklichung festgestellt, d. h. also nicht nur mit Beziehung auf die zeitliche Entwickelung des menschlichen Lebens, sondern auch auf das Schicksal der Menschen im ewigen Leben vorherbestimmt hat. Die muḥammedanische Dogmatik nennt diesen ewigen Rathschluss Gottes قَدْر oder قَضَآء, mit einem ursprünglich tiefer greifenden Unterschied der Bedeutungen, der sich aber, wie es scheint, ganz verwischt hat. *al-Kasṭalâni* giebt in seinem Commentar zum Ṣaḥîḥ des *Buḥârî* (Bd. 9, S. 379 f.) zum Theil mit Anschluss an andere dogmatische Schriftsteller folgende Definition des Begriffes:

قال الراغب فيما رأيته فى فتوح الغيب القَدَر هو التقدير والقضآء هو التفصيل والقطع فالقضآء أخصّ من القدر لانه الفصل بين التقدير فالقدر كالاساس والقضآء هو التفصيل والقطع ، وذكر بعضهم أنّ القدر بمنزلة المُعَدّ للكيل والقضآء بمنزلة الكيل ولهذا لما قال ابو عبيدة لعمر رضه لمّا اراد الفرار من الطاعون بالشام أتَفِرّ من القضآء قال أفِرّ من قضآء الله الى قدر الله تنبيها على أنّ القدر ما لم يكن قضآءً فمَرجوّ ان يدفعه الله فاذا قضى فلا مَدْفع له ويشهد ذلك قوله تعالى وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا وكَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا تنبيها على انه صار بحيث لا يمكن تلافيه ، و يذكر ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل فقال أشكل علىّ قوله تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ وقال النبىّ صلعم جَفَّ القَلَمُ بِمَا أَنْتَ

لاقيه ، وقال اهل السنّة ان الله تعالى قدّر الاشيآء اى علم مقاديرها
واحوالها وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد منها ما سبق فى علمه فلا
تُحْدَثَ فى العالم العَلَوىّ والسفلى الّا وهو صادر من علمه تعالى وقدرته
وارادته دون خلقه وانّ الخَلْق ليس لها فيها الا نوعُ اكتساب ومحاولة
ونسبة واضافة وانّ ذلك كلّه انما حصل لهم بتيسير الله وبقدرة الله
والهامه لا اله الا هو ولا خالق غيره كما نصّ عليه القرآن والسنّة ،
وقال ابن السمعانى سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب
والسنّة دون محض القياس والعقل فمن عدل عن التوقيف فيه ضلّ
وتاه فى بحار الحيرة ولم يبلغ شفآء ولا ما يطمئنّ به القلبُ لانّ القَدْر سرّ
من أسرار الله تعالى اختصّ العليم الخبير به وضرب دونه الاستار وحجبه
عن عقول الخلق ومعارفهم فلم يعلمه نبىّ مرسلٌ ولا مَلَكٌ مقرّب قبل
انّ القدر ينكشف لهم اذا دخلوا الجنّة ولا ينكشف قبل دخولها

Al-Râġib sagt in der Schrift Futûḥ-al-gaib: Ḳadr bedeutet Bestimmung, Ḳaḍâ aber soviel wie Trennen (Unterscheiden), Schneiden. Ḳaḍâ ist specieller als Ḳadr, denn es bezeichnet den Act des Unterscheidens (Bestimmens) der einzelnen concreten Fälle, auf welche das Taḳdîr (die ewige Bestimmung) Anwendung erleidet. Ḳadr ist gleichsam das Substrat [1]), Ḳaḍâ das Trennen und Zerschneiden in einzelne Theile. Jemand behauptet: Ḳadr bedeute so viel als die Summe dessen, was gemessen wird, Ḳaḍâ aber das Messen selbst; auf diesen

1) Dasselbe Bild (أساس eigentlich Fundament) findet man in der von Pococke im Specimen historiae Ar. ed. White S. 240 mitgetheilten Definition des *Ibn-al-Aṯîr*: القضآء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر لانّ احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والآخر بمنزلة البنآء وهو القضآء فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البنآء ونقضها Auch nach dieser Definition ist, wie nach der des *al-Râġib*, Ḳadr das Antecedens, Ḳaḍâ aber das Consequens, jenes das Allgemeine, dieses das Specielle (= voluntas antecedens und voluntas consequens). Nach anderen Definitionen ist das richtige Verhältniss das umgekehrte.

Unterschied bezieht sich ein Ausspruch des ʿOmar bei folgender Gelegenheit. ʿOmar wollte der in Syrien ausbrechenden Pest entfliehen; da sagte Abû ʿUbaida zu ihm: »Willst Du dem Ḳaḍâ entfliehen?« ʿOmar aber erwiderte: »ich flüchte mich vor dem Ḳaḍâ Gottes zu dem Ḳadr Gottes«, womit er ausdrücken wollte, dass, so lange der Ḳadr noch nicht Ḳaḍâ ist, man hoffen kann, dass Gott die Ausführung des Rathschlusses noch rückgängig zu machen im Stande ist; hat Gott aber einmal entschieden (قضى), so ist kein Rückgängigmachen mehr möglich. Das geht aus den Korânstellen (Sur. 19, 21) »und es war eine von Ewigkeit her beschlossene und entschiedene Sache« (مَقْضىً) und (19, 72) »und es ist von Deinem Herrn fest beschlossen (entschieden)« hervor und der Ausdruck مَقْضىً soll besagen, dass etwas soweit ist, dass es nicht mehr rückgängig gemacht werden kann (تلافى).[1]) Es wird erzählt, dass ʿAbd allâh b. Ṭâhir den Ḥusain bin al-Faḍl zu sich rief und ihm sagte: mir ist der Korânausspruch (Sur. 55, 29) »(Was im Himmel und auf Erden ist bittet ihn, nämlich Gott) und jeden Tag ist er wirkend beschäftigt« unverständlich, da doch der Prophet gesagt hat: »der Schreibgriffel Gottes ruht von seiner Arbeit, nachdem er das, was Dich treffen wird, niedergeschrieben«.[2])

---

1) Zu derselben Bedeutung von لَفِى VI. vgl. Ibn-Hiśâm I, 283, l. 4. infr. Hamâsa p. 501.

2) Der Ausspruch Muḥammed's, welcher von *Buḫârî* in Kitâb-al-Ḳadar mitgetheilt wird, lautet: جَفَّ القَلَمُ عَلَى عِلْمِ الله oder جَفَّ القَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقِيهِ. Die Commentare sagen zur Erläuterung Folgendes: جفاف القلم كناية عن الفراغ من الكتابة فهو كما قال الطيبى من اطلاق اللازم على الملزوم لانّ الفراغ من الكتابة يستلزم جفاف القلم عن مداده مخاطبة لنا بما نعهد وقوله على علمه اى حكمه لانّ معلومه لا بُدّ له أن يقع فعلمه بمعلومه يستلزم الحكم بوقوعه وفى حديث عبد الله بن عمر إن الله عز وجل خلق خلقه فى

Die Sunniten sagen: »Gott hat die Dinge vorherbestimmt (قدّر) d. h. ihre Maasse, Zustände und Zeiten vor ihrem in das Erscheinen treten gewusst und lässt dann das, was er gewusst hat, in das Erscheinen treten, so dass weder in der höheren noch in der niederen Welt etwas neu entsteht, was nicht in Gottes Wissen, Macht und Willen seinen Ursprung hätte, ohne Zuthun seiner Geschöpfe, denn die Geschöpfe (sind rücksichtlich der geschehenden Dinge nicht wirkliche Urheber, sondern) besitzen rücksichtlich derselben nur eine Art von aneignender Kraft, eine Art von Begehren, sie stehen mit ihnen nur in einer Art von (causaler?) Verbindung und was durch sie (scheinbar) bewirkt wird, wird dies nur durch Gottes (erleichternde) Hülfe, durch seine Macht, durch seine Eingebung. Es giebt keinen Gott als ihn, und keinen Schöpfer als ihn, wie dies der Korân und die Sunna ausdrücklich bezeugen. *Ibn-al-samʿânî* sagt: das (ganze Verhältniss zwischen dem Menschen und seinen

---

ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن اصابه من نوره يومئذ اهتدى ومن اخطأه ضلّ فلذلك اقول جفّ القلم على علم الله والقائل اقول هو عبد الله بن عمر). Das Vertrocknen (der Tinte) des Schreibgriffels (Gottes) ist also Metonymie für das Aufhören der Schreibthätigkeit entweder Gottes selbst, oder der Engel, welche mit dem Aufschreiben der Schicksale und Thaten der Menschen beauftragt sind. (Ueber diese Art der Metonymie und zur Erklärung der Begriffe لازم, Wirkung, und ملزوم, Ursache, eigentlich dasjenige, welchem als Antecedens ein Consequens, als Wirkung, sich nothwendig anschliesst, vgl. Mehren, Rhetorik der Araber S. 92 f.). Der Sinn der Worte: جَفَّ القَلَمُ على علم الله (der Schreibgriffel vertrocknet nachdem er das von Gott Gewusste aufgeschrieben) ist folgender: »das Wissen Gottes (d. h. das von Gott Vorhergewusste) ist gleichbedeutend mit »Entscheidung« (حكم), denn das was Gott vorherweiss, muss nothwendig auch eintreffen. In der Tradition wird nach der Ueberlieferung des *ʿAbd allâh b. ʿOmar* folgender Ausspruch angeführt: »Gott hat die Geschöpfe im Dunkeln geschaffen und über sie von seinem Lichte ausgegossen. Wen nun ein Strahl von diesem Lichte trifft, der lässt sich leiten, wen er aber nicht trifft, der geht in der Irre einher.« — Ibn-Malik (ʿAbd-el-laṭîf b. Al-ʿAzîz) erklärt in seinem Traditionscommentar (betitelt: Mabârik al-azhâr fî śarḥ maśârik al-anvâr) den Ausdruck جفاف القلم durch كناية عن تحقق التقدير وثبوت المقادير البتّة لانّ جفاف القلم يكون بعد فراغه من الكتابة

Handlungen) kann man nur auf dem Wege der richtigen Erklärung des Korân und der Sunna, nicht aber auf dem Wege der logischen Schlussfolgerung des Verstandes erfassen. Wer von diesem Wege (des توقيف) abgeht, der verfällt in Irrthum und treibt rathlos auf den Wogen des Irrthums umher, ohne Heilung und Ruhe für das Herz zu finden. Der Ḳadr ist eines von den Geheimnissen Gottes, es gehört dem Allwissenden allein; er hat es in Schleier gehüllt und vor dem menschlichen Verstand verborgen. Kein Prophet und kein Engel — auch der Gott am nächsten stehende nicht — kennt es, bevor der Ḳadr ihnen, wenn sie in das Paradies eintreten, enthüllt wird, und er wird es nicht werden vor ihrem Eintritt in dasselbe.«[1])

Im Ganzen stimmen die von Hottinger (historia orientalis S. 355: القضآء هو الارادة الازليّة والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالأشيآء في اوقاتها الخاصّة Ḳaḍâ ist der ewige göttliche Wille und die göttliche Vorsehung rücksichtlich der Ordnung (der Angelegenheiten) der existirenden Dinge nach bestimmter Disposition, Ḳadr aber

---

1) *Zamaḫšarî* theilt in Kaššâf (S. ١٤٣٥ f.), wörtlich übereinstimmend mit *al-Ḳasṭalânî* (Bd. 9, 383), die ganze Erzählung und zugleich die Antwort des Husain b. Faḍl auf die Frage des (Emîr von Chorâsân) ʿAbd-allâh b. Tâhir: wie sich der Ausspruch des Korân (Sur. 55, 29 كُلَّ يومٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) »er (Gott) ist jederzeit beschäftigt« mit dem Ausspruch Muḥammed's (جَفَّ ٱلْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاقيه) »der Schreibgriffel Gottes ruht von der Arbeit nachdem er das was dich betreffen wird, aufgeschrieben« vereinigen lasse. Diese Antwort lautet: شؤونٌ يُبْدِيها لا شؤون يبتديها d. h. die Geschäfte, welche die immerwährende Thätigkeit Gottes in Anspruch nehmen, bestehen nicht darin, dass er neue Dinge schafft (ابتدأ), sondern darin, dass er (nach dem einmal gefassten Rathschluss das was bereits geschaffen ist) immer wieder neu entstehen lässt, wie *Baiḍâwî* (II, ٣٠٣ l. 4) sagt: يُحْدِث اشخاصا ويُجدّد احوالا على ما سبق به قضآؤه Diese nicht aufhörende Thätigkeit ist also eine erhaltende, nicht eine neu schaffende.

bedeutet das Sichobjectiviren dieses Willens in Bezug auf die Dinge in bestimmten Zeitpunkten) und von Pococke (Specimen hist. Arab. S. 211 : القضاء ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاده ايّاها على قدر مخصوص وتقدير معيّن في ذواتها واحوالها) angeführten Definitionen mit den von *al-Kastalâni* mitgetheilten überein; nur dass nach ihrer Auffassung Kadâ das allgemeinere prius, Kadr hingegen das speciellere posterius, das Verhältniss also das umgekehrte ist. Aehnlich verhält es sich mit den Definitionen des *Gorǵâni* (Kitâb al-taʿrîfât ed. Flügel S. 181 u. 185). Letzterer sagt nämlich über Kadr, das Wort bedeute das sich Richten des göttlichen Willens auf die Dinge (als die Objecte seiner Thätigkeit) zu den bestimmten Zeitpunkten (تعلّق الارادة الذاتية بالاشياء في اوقاتها الخاصة) und das Eintretenlassen eines jeden von den Seinszuständen der Individuen zu einer bestimmten Zeit und in Folge einer bestimmten Ursache (تعليق كلّ حال من احوال الأعيان بزمان معيّن وسبب معيّن). Kadâ dagegen bedeutet dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss soviel als Entscheidung, in der Dogmatik dagegen bezeichnet man damit die allgemein gültige göttliche Entscheidung rücksichtlich der Seinszustände, sowol derer, in welchen sich die einzelnen Individuen in der fernsten Vergangenheit befunden haben, als auch derer, in welchen sie sich in der fernsten Zukunft befinden werden. Es ist demnach keine Zeit davon ausgeschlossen, und die Modalitäten des Seins aller Individuen der Vergangenheit, wie der Gegenwart und Zukunft sind abhängig von dieser göttlichen Entscheidung.« Danach würde also auch nach *Gorǵâni*'s Definition Kadr das Speciellere, Kadâ das Allgemeinere sein. Ein solches Schwanken in der Auffassung dieser nothwendig zusammengehörigen Begriffe findet sich übrigens auch bei den Philosophen, doch wird durch dies Schwanken die Lehre selbst in keiner Weise berührt, nach welcher alle inneren und äusseren Lebenszustände, alle Fortschritte wie alle Hemmungen in der sittlichen Entwickelung des Menschen in dieser und in jener Welt das unmittelbare Product des Alles vorausbestimmenden göttlichen Willens sind. Wie die Dogmatik das Dogma auffasst und definirt, geht vollkommen deutlich aus

den Worten hervor, welche H. **Reland** in seiner Schrift de religione Mohammedica S. 60 ff. aus einem dogmatischen Compendium aufführt: وأما الايمان بالقدر فهو التصديق بالقلب والاقرار باللسان بأن الله تعالى قدّر الاشياء واحوالها وأنّ ما يجرى فى العالم من الاحوال والخير والشرّ والطاعة والمعصية والايمان والكفر والصحة والمرض والغنى والفقر والحيوة والموت كلها بتقدير الله تعالى وتخليقه وارادته وحكمه وأنّ الخير والطاعة والايمان بتقرير الله تعالى وتخليقه وارادته وحكمه وبيدايته ورضائه وأمره وأنّ الشرّ والمعصية والكفر بتقدير الله تعالى وتخليقه وارادته وحكمه ولكن دون هدايته ورضائه وأمره بل باضلاله و سخطه ونهيه ومن قال بأنّ الله تعالى لا يرضى على الخير والايمان او قال بأنّ الله تعالى لا يسخط على الشر والكفر او قال بأنّ الخير والشرّ من الله وكليهما بتقدير الله تعالى وارادته ورضائه فقد كفر بل الارادة والرضاء للخير والارادة والسخط للشرّ d. h. der **Glaube an die Prädestination** besteht darin, dass man im Herzen glaubt und mit der Zunge bekennt, dass Gott die Dinge und ihre Zustände vorher bestimmt hat, und dass, was sich in der Welt ereignet, alle Modalitäten des Seins, Gutes und Böses, Gehorsam (gegen Gott) und Ungehorsam, Glaube und Unglaube, Wohlsein und Krankheit, Reichthum und Armuth, Leben und Tod, von der Vorherbestimmung Gottes, von seiner Schöpferkraft, seinem Willen und seiner Entscheidung abhängt; dass das Gute, der Gehorsam (gegen Gott) und der Glaube abhängig sind von Gottes Bestätigung, seiner Schöpferkraft, seinem Willen, seiner Entscheidung, seiner Leitung, seinem Wohlgefallen und seinem Befehl; dass dasselbe der Fall ist mit dem Bösen, dem Ungehorsam (gegen Gott) und dem Unglauben, nur dass Gott dazu nicht hinleitet, dass er keinen Wohlgefallen daran hat und sie nicht befiehlt, sondern dass er (den schlecht handelnden Menschen) in Irrthum verfallen lässt, über das Böse erzürnt und es verbietet. Wer behauptet, dass Gott an dem Guten und dem Glauben keinen Gefallen habe, oder dass Gott über das Böse und den Unglauben nicht zürne, oder dass sowohl das Gute als das Böse von Gott herrühre und dass beides von Gottes Bestimmung und seinem

Willen, der daran Wohlgefallen habe, abhänge, der ist ein Ungläubiger. Im Gegentheil: Gottes Gnadenwille geht nur auf das Gute, Gottes Zorneswille aber auf das Böse.

Schliesslich mögen die Bemerkungen, welche sich in einem in den meisten (orthodox-) sunnitischen Schulen des muhammedanischen Orientes eingeführten Compendium der Dogmatik, dem Śarḥ al-ʿaḳāïd al-Nasafija von *Saʿd-al-din-al-Taftázáni* (Constantinopel, 1260. S. ١٣٤) finden, hier noch erwähnt werden. Es heisst da: التقدير هو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبيح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى و قدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى أنه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدًّا ، حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما الزمنى احدٌ مثلَ ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلتُ له لِمَ لا تُسْلم فقال لأن الله تعالى لم يُرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى أسلمتُ فقلتُ للمجوسىّ انّ الله يُريد اسلامَك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى وأنا اكون مع الشريك الاغلب الخ

Taḳdir ist die Bestimmung der Grenzen alles Erschaffenen, in welchen es sich bewegt, nämlich des Guten und Schlechten, des Nützlichen und Schädlichen, der ihm zugemessenen Zeit und des ihm zugewiesenen Ortes, des ihm zu Theil werdenden Lohnes

und der ihm zuzuerkennenden Strafe. Der Ausdruck will sagen, dass Gottes Wille und Allmacht Alles umfasst, insofern Alles durch Gott geschaffen ist. Man kann also nur von Gottes Allmacht und Willen sprechen, nicht aber sagen, dass er (den Menschen) wider seinen Willen zu etwas zwinge. Wenn Manche aber sagen: dann ist also der Ungläubige zum Unglauben und der schlecht Handelnde zum Sündigen gezwungen und es ist also nicht richtig anzunehmen, dass auch ihnen der Glaube und der Gehorsam gegen Gott als Pflicht auferlegt ist, so erwidern wir: Gott will ihren Unglauben und ihren Ungehorsam, insofern sie (dazu) auserwählt sind, sie werden aber nicht dazu gezwungen, wie er (vermöge seiner Präscienz) vorher weiss, dass sie in Folge der Wahl ungläubig und ungehorsam sein werden, und es ist hier also eine Auferlegung der Pflicht nicht nöthig. Die Muʿtaziliten behaupten, dass Gott das Böse und Schlechte nicht w o l l e, sondern dass er wolle, dass der Ungläubige Glauben habe und der Sünder Gott Gehorsam leiste, indem sie irrthümlich annehmen, dass das Schlechte zu wollen eben so schlecht sei als es zu schaffen und ihm zur Erscheinung zu verhelfen. Wir verneinen dies aber und sagen: die Sünde besteht darin, dass man das Böse sich aneignet und dass es einem zur Eigenschaft wird. Nach i h r e r (der Muʿtaziliten) Meinung vollziehen sich die meisten Thaten der Menschen im Widerspruch mit dem göttlichen Willen und das ist eine wirklich gotteslästerliche Ansicht. Es wird Folgendes erzählt: *ʿOmar bin ʿUbaid* sagte: Niemals hat mich Jemand so in Verlegenheit gesetzt, wie ein Magier der mit mir auf dem Schiffe war. Ich sagte nämlich einmal zu ihm: warum bekennst Du Dich nicht zum Islâm? er erwiderte: weil Gott es nicht will. Wenn Gott es will, will ich es thun. Da sagte ich zu ihm: Gott will es, aber die Satane lassen Dich nicht aus ihrer Hand. Da sagte er zu mir: Ich halte mich an den Genossen, der die meiste Gewalt (über mich) hat.

Unter dieses Gesetz der a b s o l u t e n V o r h e r b e s t i m m u n g fallen demnach auch die Thatsachen der Annahme und der Nichtannahme des Glaubens von Seiten des Menschen. So fasst es der Korân immer auf. Sur. 7, 178. »V i e l e v o n d e n D s h i n n e n u n d d e n M e n s c h e n h a b e n w i r f ü r d i e H ö l l e g e s c h a f f e n. S i e h a b e n H e r z e n m i t d e n e n s i e n i c h t v e r s t e h e n, A u g e n m i t d e n e n s i e n i c h t s e h e n, O h r e n m i t d e n e n s i e n i c h t h ö r e n. S i e s i n d w i e d i e u n v e r n ü n f t i g e n

Thiere.« 16, 38 f. »Wir haben zu jedem Volke einen Gesandten geschickt, (der predigte:) dienet Gott und meidet den Götzendienst. Unter ihnen (den Menschen) waren solche, welche Gott leitete, und solche, für welche er den Irrthum *vorher bestimmt* hatte..... Wenn Du (o Muḥammed) auch ihre Leitung wünschest, so leitet Gott doch nicht den, der irrt, und diese haben keine Helfer.« Sur. 16, 106–110. »Fürwahr die, welche nicht an die Zeichen Gottes glauben, leitet Gott nicht, und ihnen wird schmerzliche Strafe zu Theil. Nur diejenigen, welche an die Zeichen Gottes nicht glauben, ersinnen Lügen, und sie sind die Lügner.« Wer Gott verläugnet, nachdem er an ihn geglaubt, ausgenommen diejenigen, welche dazu gezwungen sind, während ihr Herz im Glauben ruht: über die aber, welche die Brust dem Unglauben öffnen, ergiesst sich der Zorn Gottes und ihrer wartet schwere Strafe, deshalb weil sie das irdische Leben mehr lieben als das ewige, und weil Gott die Ungläubigen nicht leitet. Dieses sind diejenigen, welchen Gott Herzen, Ohren und Augen versiegelt. Das sind die Gleichgültigen, unzweifelhaft sind sie es, die im ewigen Leben Schaden erleiden. 30, 28. Wer kann den leiten, den Gott in die Irre führen will? 5, 45. »Für den, welchen Gott in Versuchung führen *will*, wirst Du von Gott nichts erreichen. Denjenigen, deren Herzen Gott nicht reinigen *will*, wird in dieser Welt Schmach; in jener Welt schwere Strafe zu Theil.« 7, 28. »Einen Theil (der Menschen) hat Gott geleitet, und für einen andern Theil ist (wie die Erklärer hinzufügen: durch die ewige Vorherbestimmung) der Irrthum bestimmt, weil sie ausser Gott die Teufel zu Beschützern genommen und glauben, dass sie (nur) recht geleitet sind.« 7, 185 »Wen Gott in Irrthum führt, der hat keinen Führer. Er (Gott) lässt sie in ihrem Irrthume umherirren.«[1])

---

1) In der schroffsten und gröbsten Weise wird die Lehre von der absoluten Prädestination in folgender in den verschiedensten Variationen im Werke des *Buḫârî* wiederholten Tradition (vgl. Bulaḳer Ausgabe 9, 382) des ʿAnas bin Mâlik vorgetragen. Dieselbe lautet so:

قال رسول الله وَكَّل الله بالرحم مَلَكا فيقول اى رَبِّ نطفة اى ربِّ عَلَقة اى

Zieht man die Summe des Inhaltes dieser Korânstellen, deren Zahl sich leicht noch vermehren liesse, so wird man sicher behaupten können, dass nach Muḥammed's Ansicht der **eine** Theil der Menschen zum **Glauben**, der andere zum **Nichtglauben** (Irrthum) vorherbestimmt ist. Allerdings finden sich selbst unter diesen wenigen hier angeführten Stellen zahlreiche innere Widersprüche und zweifelhafte Ausdrücke, welche es im Unklaren lassen, ob Muḥammed nicht doch bei dem Menschen einen gewissen, wenn auch beschränkten **Synergismus** annehme und Glauben wie Unglauben (Irrthum) als die Wirkung des freien Willens des Menschen ansehe, und solche Stellen, aus welchen sich die Annahme der menschlichen Willensfreiheit, die ja ein ganz nothwendiges religiöses Bedürfniss ist, rechtfertigen lässt, sind auch wirklich von den Muʿtaziliten als Waffe gegen die unbedingten Anhänger der Prädestinationslehre benutzt worden. Der über diese Frage innerhalb des Islâm geführte Kampf bietet

---

رَبِّ مضغة فاذا اراد الله أن يقضى خلقها قال اى رَبِّ ذَكَرٌ ام أُنْثَى أَشَقِيٌّ ام سَعِيدٌ فما الرزقُ فما الاجلُ فيُكْتَب كذلك فى بطن أمه »Gott betraut mit der Aufsicht über den Mutterleib einen Engel, der (zur bestimmten Zeit) sagt: o mein Herr (jetzt ist es) ein Tropfen; o mein Herr (jetzt ist es ein Stück) geronnenes Blut; o mein Herr (jetzt ist es) ein Fleischklumpen; wenn Gott nun die Geburt vor sich gehen lassen will, dann sagt er: o mein Herr (soll es) ein Mann oder eine Frau, (soll er) verdammt oder selig (sein)? Wie soll sein Lebensunterhalt, welches soll das Ziel seines Lebens sein? Und so wird es aufgeschrieben (während das Kind noch) in Mutterleib (ist).«

Dem Sinne nach gleich ist folgende Tradition des *ʿAbd-allâh-bin Masʿûd* (a. a. O. 9, 380.) قال رسول الله صلعم وهو الصادق المصدوق قال إِنّ احدَكم يُجمَع فى بَطْن أُمِّه أَرْبَعين يموا ثم يكون عَلَقَةً مثْلَ ذلك ثم يكون مُضْغَةً ثم يَبْعث الله مَلَكا فيُؤْمَر بأربعٍ برزقه وأَجَاله وشَقِيٌّ او سَعِيدٌ فوالله إِنّ احدكم او الرجل يعمل بعمل اهل النار حتى ما يكونَ بينه وبينها غيرُ باع او ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنّة فيدخلها وان الرجل لَيعمل بعمل اهل الجنّة حتى ما يكون بيننه وبينها غيرُ ذراع او ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها ٭

ein wirklich grossartiges Schauspiel. So lange die neue Religion und die zu ihr sich mit jugendlicher Kraft und jugendlichem Feuereifer Bekennenden in stetem Kampf mit auswärtigen Feinden begriffen waren, schienen diese Kämpfer allein es zu sein, welche zum rechten Glauben und so zum ewigen Heil bestimmt waren. Dieser Glaube rüstete sie mit ungeahnter Kraft aus und hieraus erklärt es sich, wie dieselben für den Glauben ihres Propheten mit der tiefsten Todesverachtung und mit ungebrochenem Muth in den Kampf gingen, und den Tod suchten, der für sie, ihrer Vorstellung nach, die Pforte zum Paradies war. Aber die Wogen des Kampfes legten sich nach kurzer Zeit, und nun erst musste es sich erproben, ob diese Lehre, die in den Zeiten, in welchen gleichsam die Subjectivität noch in der Kindheit stand, ihre ganze Kraft und Gewalt bewährt hatte, auch in der Zeit, wo die Subjectivität und die Freiheit des Geistes erstarkte, wo die Kindheit mehr und mehr zurücktrat, genügen konnte, ob sie nicht zu sehr die Freiheit des Geistes in Fesseln schlug und daher der Subjectivität als etwas Unannehmbares erscheinen musste. Als die Zeit, wo der Geist der Bekenner des Islâm sich mit der bloss äusserlichen Autorität des *αυτος εφα* begnügte und in diesem Genügen seine Ruhe fand, vorüber war, musste nothwendig der Versuch gemacht werden, dieses in der Offenbarung enthaltene Objective, Aeusserliche zum wirklichen subjectiven Glaubensinhalt und so zu einem Innerlichen, die ganze Subjectivität Durchdringenden und Erfüllenden, zum wirklichen geistigen Eigenthum zu machen. Zeiten des Kampfes sind hierzu nicht geeignet, in ihnen herrscht die äussere Autorität und fehlt die zur Prüfung unbedingt nothwendige Ruhe. Gegenüber der Annahme eines nur Ueberlieferten, nur auf äussere Autorität sich Stützenden musste die Richtung der Freiheit und Subjectivität sich geltend machen und das Menschliche zu seinem unveräusserlichen Rechte zu kommen suchen. Es musste eine Versöhnung der im Korân selbst gegebenen, so zahlreichen Widersprüche angebahnt und der in ihm gegebene Gottesbegriff einerseits, wie die Lehre über den Menschen andererseits, vor Allem aber auch das Dogma vom Unerschaffensein des Korân, das jede freie Forschung von vornherein zur Unmöglichkeit machte, einer Prüfung unterworfen werden. Die Ausgleichversuche mussten sich vor Allem auf die Lehre vom Verhältniss des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit beziehen und in der That bildet diese

Lehre das Object der Kämpfe, die innerhalb des Islâm entstanden. Man hat vielfach angenommen, die ersten Anlässe hierzu hätte das Bekanntwerden der Araber mit der griechischen Philosophie gegeben, und es sei dieser Kampf im Islâm nicht etwas von innen heraus Erwachsenes, sondern durch äussere Anstösse Veranlasstes, und da man die Richtung der Freiheit und der Subjectivität schlechthin als die occidentalische oder auch griechisch-germanische zu bezeichnen geneigt ist, so hat allerdings jene Annahme scheinbar sehr viel für sich. Allein, wie es scheint, ist sie dennoch nicht richtig, vielmehr datiren die ersten Anfänge des Muʿtazilismus aus einer Zeit, in welcher, wenn überhaupt eine Berührung der Araber mit griechischer Philosophie schon Statt gefunden hatte, was freilich durchaus noch nicht erwiesen ist, diese eine noch so äusserliche und unvollkommene war, dass man sie unmöglich als die Ursache dieses grossen und ziemlich plötzlich entbrennenden Kampfes des Muʿtazilismus und seines Auftretens überhaupt ansehen kann. Der Muʿtazilismus ist die ganz nothwendige Reaction gegen die grosse Einseitigkeit der bisherigen dogmatischen Anschauungen, die als die allein berechtigten gelten zu können vermeinten. Diese Gegenbewegung musste kommen, wie sie in allen Religionskreisen gekommen ist, die überhaupt nur irgend welche Lebensfähigkeit besassen.

Als Hauptinhalt der korânischen Lehre von dem Verhältniss des göttlichen Willens zu dem Schicksal der Menschen ergiebt sich, wie bereits gesagt worden ist, dass unter das Gesetz der absoluten Vorherbestimmung die Thatsachen sowohl der Annahme wie der Nichtannahme des Glaubens von Seiten der Menschen fallen. Da nun ferner gelehrt wird, dass die Folge jener, der Annahme des Glaubens, der ewige Genuss der Freuden des Paradieses, die Folge dieser, der Nichtannahme, aber die ewige Qual der Hölle ist, so hat Gott von Ewigkeit her den einen Theil der Menschheit zur Seligkeit, den andern zur Verdammniss prädestinirt.

Muḥammed entnahm den Grund für diese Lehre des absoluten Particularismus, welche selbst Calvin, der strengste und eifrigste Vertreter dieser Lehre, (vgl. Institutiones religionis christianae III, c. 23, §. 7.) ein horribile decretum nennen muss, nach der Meinung der Dogmatiker aus der Absolutheit des göttlichen Willens. »Gott, sagt er im Korân (35, 9.), leitet, wen er will,« oder »er macht hörend, wen er will« (35, 21.). »Es steht nicht in der

Macht des Menschen zu glauben, es sei denn dass es Allâh gewähre« (11, 100). »Wenn es dein Herr wollte, sagt Gott zu Muḥammed (11, 99), so würde Jedermann auf Erden glauben, ohne alle Ausnahme, aber willst du etwa die Menschen zum Glauben zwingen?« »Wen Gott leiten will, dem öffnet er die Brust für den Islâm; wen er aber in Irrthum führen will, dessen Brust macht er enge und verschlossen« (6, 125). Fasst man den im Korân gegebenen Gottesbegriff schärfer in's Auge, so wird einem nicht entgehen können, dass dieser Gott als ein nur transscendenter, nicht in der Welt immanenter vorgestellt wird. Zwar regiert er die Welt und erhält sie, aber immer nur durch das in ihr herrschende, von Ewigkeit her bestimmte Gesetz. Er verhält sich im Grunde doch, wie Augustin sagt, wie der Baumeister, der sich von dem Haus, das er gebaut hat, zurückzieht. Der Gottesbegriff des Korân ist der deistische, Gott wird nur als ausserweltlich und von der Welt geschieden gedacht. Dieser Gottesbegriff entspricht aber weder dem wissenschaftlichen noch dem religiösen Bedürfniss und es wäre Aufgabe der muḥammedanischen theologischen Wissenschaft gewesen, diesen Begriff weiter zu bilden; es ist aber derselben nie gelungen, die Lehre von einem selbstbewussten also persönlichen Gott so darzustellen, dass Gott als überweltlich und inweltlich zugleich, von der Welt unterschieden zum Bewusstsein kommt, sie kam nie über den Deismus oder über den Pantheismus (Mystik) hinaus. Sehr richtig bemerkt Pfleiderer (die Religion I, 222) über diese beiden Arten der Welt- und Gottesbetrachtung: »Beide entsprechen weder dem religiösen Bedürfniss noch dem wissenschaftlichen Denken. Der Fromme will zu Gott in einer lebendigen und unmittelbar gegenwärtigen, innerlich zu erfahrenden Beziehung stehen und zwar in einer Beziehung, welche nicht bloss einseitig von ihm aus geknüpft ist, sondern welche auf göttlicher Selbstmittheilung an den Menschen beruhe; es kann ihm also der in seiner starren Jenseitigkeit verschlossene, weder seinem Sein nach erkennbare noch seiner Offenbarung nach zu erfahrende Gott des Deismus genügen. Eher fast könnte es scheinen, als ob er mit der Gottesnähe des Pantheismus sich befreunden könnte, wie denn auch manche Erscheinungen mystischer Frömmigkeit hart an pantheistische Theorien anstreifen. Allein es ist

dies doch nur Schein, der bei strengerer Consequenz sofort als solcher sich enthüllen wird. Die unbeschränkte Einheit mit Gott, welche die Mystik mit der pantheistischen Philosophie gemein zu haben scheint, ist doch von wesentlich anderer Art; sie ist immer bei aller Verschmelzung bis zur Identität doch nur die Einheit der Liebe, und das ist eine Einheit Unterschiedener, es ist Gemeinschaft des Lebens, nicht Einheit des Seins. Ueberdies entschwindet dem wahrhaft Frommen bei aller Innigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott doch das Abhängigkeitsbewusstsein, die bleibende Basis aller Frömmigkeit, nie; wogegen sich dem Pantheisten das Abhängigkeitsbewusstsein schlechthin aufhebt in das reine Freiheitsgefühl, das aus dem Sich-mit-Gott-identisch-wissen entspringt.«

Nach der Darstellung des Korân ist es der Machtwille des immer transscendent bleibenden, dem Menschen unnahbaren Gottes, welcher durchgängig die Welt beherrscht und auch auf dem Gebiete des Sittlichen in letzter Instanz das allein entscheidende Moment ist. Das Gebiet des Sittlichen ist demnach nicht ein Reich der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung, sondern im Grunde dem Naturleben völlig gleich, wo auch der göttliche Machtwille in der Form des Naturgesetzes herrscht. Der Unterschied beider Reiche ist nach dieser Anschauung lediglich nur ein formaler, kein realer; in der physischen Natur sind das Gesetz und der Instinct die Form der Offenbarung des allein herrschenden Machtwillens, im Reiche des Sittlichen ist es der sogenannte menschliche Wille, der durch jenen unwiderstehlich bestimmt wird, der also schliesslich kein selbstbewusster Wille, sondern nur eine inhaltlose leere Form ist. Zu welchem Zweck Gott nun aber dennoch so viele Mühe aufgewendet hat, um die Menschen zur Wahrheit zu leiten, also ihrem Willen d. h. ihrer Selbstbestimmung eine bestimmte Richtung zu geben, sieht man bei dieser Auffassung von der Natur des menschlichen Wesens und Willens nicht recht ein. Sind die Menschen nach einem ewigen Rathschluss theils zum ewigen Heil, theils zur ewigen Verdammniss bestimmt, giebt es kein Mittel von Seiten des Menschen diesem von Ewigkeit her bestimmten Schicksal zu entgehen oder ihn für die einzelnen Individuen zu ändern, ist die Gnade oder die Verdammniss etwas völlig Unverlierbares, durch Streben, Wollen oder Handeln weder zu Gewinnendes noch zu Vermeidendes, so ist das Verhalten des Menschen auch vollkommen

indifferent und jeder Versuch dasselbe nach irgend welcher Seite hin zu bestimmen unnütz. Es bedarf bei dieser Auffassung für das Wollen und Handeln des Menschen durchaus nicht des Bewusstseins des Endzweckes des Handelns und das menschliche Wollen wird daher auf eine Stufe mit dem Instinct gesetzt, der selbst durchaus nicht das Bewusstsein der Zweckmässigkeit des Handelns voraussetzt.

Betrachtet man ferner das eigentliche Wesen des Zustandes, welcher als Folge der Annahme oder Nichtannahme der göttlichen Leitung angegeben wird, so ergiebt sich, dass er entweder in sinnlichem Genuss[1]) oder sinnlichem Schmerz besteht. Ich übergehe die bekannten Beschreibungen der Höllenqualen und der Paradiesesfreuden, in deren Darstellung der Korân sehr weitläufig ist, und neben welcher die Bemerkung, dass die Gläubigen unter solchen Genüssen Gott loben werden, fast ganz

1) Die ausführlichste Beschreibung des Paradieses giebt *al-Gazzâlî* in dem Iḥjâ al-ʿulûm (IV, S. ٤٦٠ ff.). Es würde zu weit führen hier die ganze Stelle in extenso zu reproduciren, und es mag genügen die einzelnen Kapitel, in welche die Beschreibung zerfällt, anzuführen: 1. في صفة الجنّة وأصناف نعيمها (enthält eine ausführliche Beschreibung der acht Thore des Paradieses, der Mauer welche dasselbe umgiebt, des Grundes und Bodens desselben, der Bäume und Flüsse in demselben). 2. صفة لباس اهل الجنّة وفرشهم وسررهم وارائكهم وخيامهم (Beschreibung der Kleidung, der Polster, Lustorte, Throne und Kioske der Paradiesesbewohner). 3. صفة نعام اهل الجنّة (Speisen und Getränke der Paradiesesbewohner). 4. صفه الحور العين والولدان (Beschreibung der schwarzäugigen Paradiesesjungfrauen). 5. بيان جمل متفرّقة من اوصاف اهل الجنة وردت بها الاخبار (eine Sammlung von Aussprüchen Muḥammed's über das Zusammenleben der Paradiesesbewohner, welches nach diesen Darstellungen nichts als eine Fortsetzung des irdischen Lebens sein, aber ohne Zank und Streit sein wird). 6. صفة الرؤية والنظر الى وجه الله تبارك و تعالى (über das Anschauen des Antlitzes Gottes von Seiten der Menschen). Es wird dies Schauen des Antlitzes Gottes ausdrücklich als اللذة الكبرى التى ينسى فيها نعيم اهل الجنّة als die höchste Freude bezeichnet. Die Mystik fasst dies Schauen als die endliche Erfüllung der das ganze Leben des Menschen erfüllenden Sehnsucht des Herzens nach dem Geliebten.

in den Hintergrund tritt. Man könnte hieraus, zusammen genommen mit dem eben Gesagten, leicht schliessen, dass Muḥammed den Menschen mehr als ein sinnliches, denn als ein geistiges Wesen auffasse. Allein auf der anderen Seite wird es doch auch als möglich zugegeben werden müssen, dass mit dieser aus den sinnlichsten Vorstellungen zusammengewebten Darstellung weiter nichts bezweckt werde, als eine Accommodation an die starke Sinnlichkeit der Araber und dass Muḥammed vorausgesetzt habe, der geistigere und edlere Theil seines Volkes werde vornehmlich jener freilich sehr gelegentlichen Aeusserung, dass die Bewohner des Paradieses »Gott ewig loben«, dass sie »sein Antlitz anschauen werden« (Sur. 75, 23) [1]) sich zuwenden. Die Möglichkeit solcher Accommodationen oder Herablassungen des religiösen Schriftstellers an allgemein verbreitete Volksbegriffe und volksthümliche Vorstellungen, wie sie sich anerkannter Maassen in allen Religionsbüchern finden, wird selbstverständlich zugegeben werden müssen, und in streitigen Fällen ist es die analogia fidei, nach welcher zu entscheiden ist, was als wirkliche Accommodation angesehen werden kann und muss, d. h. welches der eigentliche Inhalt der als Accommodation anzusehenden Ausdrücke ist. Obgleich in diesem speciellen Fall die Anrufung der analogia fidei als entscheidende Instanz zu einem sehr ungünstigen Urtheile über Muḥammed's Auffassung des den Menschen nach seinem Tode erwartenden Zustandes führen würde, so kann man sich einstweilen doch immer noch daran halten, dass die Dogmatik das »Schauen Gottes« als einen höheren Grad

---

1) *al-Taftazânî* sagt über das Schauen Gottes in seinem Commentar zu *al-Nasafî* (Mscr. Ref. Lips. 428. fol. 17 r.) Folgendes: رؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التامّ بالبصر وهو بمعنى إثبات الشىء كما هو بحاسّة البصر وذلك أنّا اذا نظرنا الى البدر ثم غمّضْنا العين فلا خفآء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه فى حال النظر اليه اتمّ واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسمّاة بالرؤية ء

Es ist dies »Schauen Gottes« also das vollkommene Sichoffenbaren Gottes, dem von Seiten des Menschen das vollkommene Erkennen seines Wesens entspricht.

der Erkenntniss Gottes (معرفة الله) wie es *al-Gazzâli* (im Iḥjâ al-'ulûm IV, ٣٧ ff.) erklärt, als die höchste Freude des Menschen ansieht und so wenigstens ein Moment dafür gewonnen wird, dass Muḥammed dieses Leben des Menschen in der jenseitigen Welt wirklich als ein geistiges und folglich auch das Wesen des Menschen selbst als ein geistiges auffasst, denn beide müssen doch als einander congruent gedacht werden.

Ist der Mensch demnach wirklich ein geistiges, also selbstbewusstes Wesen, so muss er auch freien Willen besitzen. Wille aber ist Selbstbestimmung des bewussten Geistes und so ist er identisch mit der formalen Freiheit. Ohne letztere ist ja überhaupt sittliches Leben nicht denkbar, denn Freiheit und Sittlichkeit sind correlate Begriffe. Muḥammed wollte aber eine auf Sittlichkeit gegründete und wiederum Sittlichkeit bezweckende Religion verkündigen, er musste also nothwendig entweder lehren, dass der Mensch freien Willen besitze oder letzteres wenigstens voraussetzen. Wie verhält sich nun die von Muḥammed vorgetragene Lehre des absoluten Determinismus zu dieser Voraussetzung? Schliesst nicht der absolute Particularismus oder Determinismus, wonach alle Handlungen des Menschen, gute wie böse, die Wirkung eines ewigen göttlichen Rathschlusses sind, die Freiheit des menschlichen Willens völlig aus? Oder nimmt Muḥammed wirklich die Freiheit des Willens an, d. h. nimmt er an, dass der Mensch als bewusstes geistiges Wesen das Vermögen besitze, sich mit vollem Bewusstsein sittlich, entweder für das Gute oder für das Böse, zu bestimmen? Die Frage ist schwerer zu beantworten, als es auf den ersten Anblick scheint, da der Korân doch im Ganzen wenig Material für die Beantwortung derselben bietet, und man wiederum hier auf viele Widersprüche stösst, deren Lösung in der That oft unmöglich zu sein scheint.

Da gerade von der Eschatologie des Korân's die Rede ist, möge diese zum Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage genommen werden. Die Berechtigung dazu, gerade diese scheinbar weit abliegende Lehre als Ausgangspunkt für die Untersuchung zu nehmen, liegt theils in der hohen Wichtigkeit der Lehre von den letzten Dingen für das ganze dogmatische System, theils darin, dass sie mit den hierhin einschlagenden Materien selbst in engstem Zusammenhange steht.

Muḥammed stellt das Paradies und seine Freuden immer als eine Belohnung (ثواب), die Verdammniss als eine Strafe (عذاب) dar. Sie scheinen demnach nicht freie unverdiente Gaben der göttlichen Gnade, sondern Wirkungen vorausgehender Ursachen, also von letzteren abhängig zu sein, und als diese Ursachen wird man die guten oder bösen Handlungen des Menschen ansehen müssen. Belohnung und Strafe sollen nach der Lehre des Korân dereinst in ganz richtigem Verhältniss zu dem sittlichen Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen stehen. Dies ist der deutliche Sinn der folgenden Koränstellen. »Wahrlich Gott thut kein Unrecht, auch nicht soviel als das Gewicht einer Ameise beträgt; und wenn (das Abzuwägende) eine gute Handlung ist, so verdoppelt er sie (ihr Gewicht, d. h. den ihr zukommenden Lohn) und giebt grossen *Lohn*« (Sur. 4,44.). »Wer betrügt, der wird am Tage der Auferstehung mit dem Gegenstande seines Betruges erscheinen müssen und jede Seele erhält dann den *Lohn*, den sie verdient (تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ) und Niemandem wird Unrecht geschehen. (Sur. 3, 155).« »Für Alle giebt es verschiedene Abstufungen (درجات) (in der Belohnung oder Bestrafung) welche sich nach dem richten, was die Menschen thuen (مما عملوا Sur. 46, 18) was *Baiḍâvi* ausdrücklich so erklärt: مراتب من جزآء ما عملوا من الخير والشر او من اجل ما عملوا Abstufungen in der Vergeltung der menschlichen, guten oder bösen Thaten. Hier wird also ganz entschieden ein Causalnexus zwischen den menschlichen Handlungen und der ihnen folgenden Belohnung oder Bestrafung von Seiten Gottes angenommen, und die Handlungen des Menschen werden vergolten. Eine solche Vergeltung (جزآء) kann aber nur dann eine gerechte und darum Gottes würdige sein, wenn Lohn und Strafe in richtigem Verhältniss zu dem Werthe der Handlungen stehen. Hier kann allerdings die göttliche Gnade oder Barmherzigkeit, ohne deshalb zur wirklichen Ungerechtigkeit zu werden, wol den Lohn erhöhen, aber die Strafe kann unbedingt nicht anders bemessen werden, als nach dem sittlichen Werth oder vielmehr Unwerth der bezüglichen Handlung. Es kommt also Alles auf das Princip an, welches bei

der Werthabschätzung der Thaten als das massgebende angesehen und nach der Annahme des Korân von Gott am Ende der Dinge befolgt werden wird. Es wird hierbei wie überhaupt bei der Beurtheilung aller Handlungen vor Allem zwischen objectiv-guten und subjectiv-guten Handlungen unterschieden werden müssen. Unmöglich wird jene, die objectiv-gute, also eine solche Handlung welche ihrem äusseren Charakter nach dem im Korân gegebenen Gesetz gemäss ist, vor Gott als dem Richter der in das Verborgene sieht und das Innerste des Menschen (vgl. Sur. 57, 6. هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) kennt, als die schlechthin gute gelten können, sondern nur die subjectiv-gute d. h. diejenige bei deren Vollführung die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen der einzige Endzweck des Handelnden ist. Demnach muss der göttliche Richter, wenn er gerecht ist — und das wird ja von Gott schlechthin, auch im Korân (vgl. Sur. 95, 8 u. ö.) angenommen — bei der Beurtheilung oder Werthbestimmung auf die inneren Beweggründe also in letzter Instanz auf den Willen des Handelnden zurückgehen, da er nicht das Accidens der Handlung, das von dem Willen des Handelnden durchaus nicht unbedingt Abhängige, den äusseren Erfolg zum Ausgangspunkt der Beurtheilung nehmen kann.

Dass in den Beweggründen des Handelnden der sittliche Werth der Handlungen auch nach den Anschauungen Muḥammed's bestehe, besagt ausdrücklich ein sehr bekannter Ausspruch Muḥammed's, den *Buḫârî* (s. m. Ausgabe I, S. ٤) mittheilt: إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ die Handlungen bestehen nur in den Beweggründen, welche die Handlung bestimmen und in den Zwecken welche dadurch erreicht werden sollen.«[1]) Die Commentare erklären die Worte dem sehr

---

[1]) In mancher Beziehung interessant sind die Bemerkungen des *Ibn-Malik* in seinen Mabârik al-azhâr-fi šarḥ mašârik al-anvâr (in m. Handschr. p. 340) über diesen Ausspruch des Propheten. Er sagt: الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ المبتدأ المعرّف باللام اذا لم يكن مَعْهودًا يفيد الحصر فلما رأينا أنّ ذوات الأعمال توجد بدون النيّة احتجنا الى تقدير والمراد

einfachen Sinne nach zum Theil wenigstens richtig wenn sie sagen: انّما الاعمال البدنيّة اقوالها وأعمالها فرضها ونفلها قليلها وكثيرها [الصادرة من المكلّفين المؤمنين] صحيحة و مجزأة بالنيّات beschränken aber durch den Zusatz الصادرة من المكلّفين المؤمنين den, wie es scheint, doch ganz allgemein gehaltenen Ausspruch in seiner Allgemeinheit und sagen, dass er sich nur auf die (gottesdienstlichen) Handlungen der Gläubigen beziehe. Der Sinn des Ausspruches wäre demnach: zu den Handlungen der Gläubigen gehören die nijjât als integrirende Theile, die Handlungen werden durch die Beweggründe (nijjât) erst zu صحيحة, oder die Handlungen der Gläubigen werden nach den nijjât (d.h. nach ihrem subjectiven Werth oder Unwerth) vergolten (مجزأة). Was versteht man aber unter nijjât? Die

---

صحتها على رأى الشافعى وفضيلتها على رأى ابى حنيفة فان قلت هذا غير مستقيم لانّ النيّة عمل القلب فيحتاج الى نية اخرى فيتسلسل قلت العمل عند الاطلاق منصرف الى عمل غير النية ألا يرى أنّك تقول ما عملت اليوم شيئا وان كنت قد اويت الف شىء فان قلت ان اريد به النيّة اللغويّة وهى القصد مطلقا فكلامه غير مفيد لأنّ العمل فعل اختيارى لا يوجد بدونها وان اريد به النيّة الشرعيّة وهى التقرّب الى الله فالحصر ممنوع اذ قد يوجد عمل بدونها كالاكل والشرب قلنا المراد منها ما يكون تكليفية فجنس العبادات انّما يعتدّ به بالنيّة والبحث ء روى فى كتاب النكاح العمل بالنيّة Ein anderer Commentator sagt:

بالافراد فيهما والتركيب فى كلّها يفيد الحصر باتفاق المحقّقين لأنّ الأعمال جمع محلّى بالالف واللام مفيد للاستغراق وهو مستلزم للحصر لأنه من حصر المبتدأ فى الخبر ويعبر عنه البيانيّون بقصر الموصوف على الصفة وربّما قيل قصر المسند اليه على المسند والمعنى كلّ عمل بنية فلا عمل الّا بنيّة ء

Commentare sagen darüber: النيّات بتشديد الياء جمع نيّة من نوى ينوى . . وهي لغةً القصد و قيل هي من النوى بمعنى البعد فكأنّ الناوى للشيء يطلب بقصده وعزمه ما لم يصل اليه بجوارحه وحركاته الظاهرة لبعده عنه فجُعلت النيّة وسيلةً الى بلوغه وشرعاً قصد الشيء مقترنا بفعله فان تراخى عنه كان عَزْما او يقال قَصد الفعل ابتغاء وجه الله وامتثالا لامره »Nijjât ist der Plural von nijja, sich ableitend von navá, welches dem Profan-Sprachgebrauch gemäss soviel wie ḳaṣada, streben, bedeutet. Nach der Meinung Anderer leitet es sich ab von navá, welches soviel wie baʿuda, entfernt sein, bedeutet, so dass der al-nâvi lilśai' (der nach einer Sache Strebende) durch sein Streben und seinen bestimmt auf etwas gerichteten Willen das zu erreichen sucht, was er mit seinen Gliedern und durch körperliche Bewegung nicht erreichen kann, weil es zu weit von ihm entfernt ist, demnach wäre die nijja gleichsam das Mittel, welches ihm die Erreichung des Zieles ermöglicht. Nach dem juristischen Sprachgebrauch dagegen bedeutet navá »etwas beabsichtigen«, wird aber nur von dem gesagt der dem gefassten Entschluss auch die That wirklich folgen lässt, während عَزَمَ von dem gesagt wird, der etwas beabsichtigt, aber von der Ausführung seines Entschlusses wieder absteht.« Man wird also unter nijjât immer die Motive der Handlungen zu verstehen haben, und es ist vollkommen gleichgültig, ob der ganze Ausspruch sich nur auf die Handlungen der die koränischen Vorschriften rücksichtlich des wahren Gottesdienstes befolgenden Gläubigen, أعمال العبادة, oder auf die Handlungen der Menschen überhaupt bezieht; das Wesentliche ist, dass die nijjât als integrirende Theile der Handlungen angesehen werden. Es ist sodann auch völlig irrelevant, ob man بالنيّات oder, wie an anderen Stellen und in anderen Handschriften steht, بالنّيّة liest. Ein Commentar sagt ausdrücklich: و فى معظم الروايات النيّة بالافراد على الاصل لاتّحاد محلّها وهو القلب كما انّ مرجعها واحد وهو الاخلاص للواحد الذى لا شريك له er sieht also

das Herz des Menschen als den eigentlichen Sitz der Motive [1]) an. Was sodann den Sinn der Worte بالنيّات anbetrifft, der ein verschiedener sein kann, je nachdem man die Bedeutung der Präposition ب auffasst, so sagt *al-Kasṭalâni* darüber in seinem Commentar zu *Buḫârî* (I, S. 63): الباء فى بالنيّات تحتمل المصاحبة والسببية اى الأعمال ثابت ثوابها بسبب النيّات ويظهر اثرُ ذلك فى أنّ النيّة شرط او ركن والأشبه عند الغزالى انها شرط .. والاظهر عند الأكثرين انّها من الأركان والسببيّة صادقة مع الشرطيّة وهو واضح لتوقّف المشروط على الشرط ومع الركنيّة لأنّ بترك جزء من الماهيّة تنتفى الماهيّة والحقّ أنّ ايجادها ذكرا فى أوّله ركن واستصحابها حكما بأن تعرى عن المنافى شرط كاسلام الناوى وتمييزه وعلمه بالنوى وحكمها الوجوب و محلها القلب Die Erklärer schwanken demnach in der Auffassung des Sinnes, indem die einen das ب als بآء للمصاحبة, die anderen als بآء للتعليل auffassen, in beiden Fällen jedoch werden die Motive als integrirende Theile der Handlungen angesehen, nach der einen Auffassung (*bâ* der Concomitanz) als mit den Handlungen als nothwendige Begleiter seiend, nach der anderen als Ursachen (Bedingungen oder Grundstützen) derselben, also als die eigentlichen Quellen, aus denen die Handlungen hervorgehen, auf welche man bei der Abschätzung des Werthes der Handlungen zurückgehen muss. Demnach sind die äusseren Erscheinungsformen der Handlungen nicht das Wesentliche, sondern das Accidens; ihr eigentlicher Kern liegt vielmehr in den Motiven, also in dem Willen des Handelnden. Dies besagt ein anderer Ausspruch Muḥammed's (bei *Sujûṭi* in al-Ġâmi' al-ṣagîr Bulaker Ausg. II, S. 154), indem er die Handlungen mit einem Gefäss (وعآء) vergleicht, in welchem etwas aufbewahrt wird: انّما الأعْمَالُ كالوِعَآء اذا طاب أسفلهُ طَابَ أَعْلَاهُ وَاذَا فسد أسفله فسد أعلاه die Handlungen sind nur

[1]) Auch *al-Gazzâlî* (a. a. O. IV, 312) nennt das Herz مظنّة النيّة

wie das (an sich leere und werthlose) Behältniss, ist sein *Inhalt* gut, so ist auch seine äussere Form (أعلى) gut, ist aber der Inhalt schlecht, so ist es auch die äussere (zu Tage tretende) Form und der Commentator *al-ʿAzizi* erklärt die Worte ganz sachgemäss durch كمظروف الوعآء والمقصودُ بالتشبيه أن الظاهر عنوان الباطن فمَن طابت سريرتُه طابت سيرتُه In ganz ähnlichem Sinne sagt Muḥammed (vgl. *Sujûṭi* a. a. O. IV, 356, Z. 20): نيّة المؤمن خيرٌ من عمله »der Wille (das Motiv) des Gläubigen ist werthvoller als seine (in die Aussenwelt tretende) Handlung«, ein Ausspruch, den der Commentator des Werkes von *Sujûṭi*, *al-ʿAzizi* (Bulaḳer Ausg. IV, 356) in folgender Weise erklärt: لأنّ النيّة عبوديّة القلب والعملَ عبوديّة الجوارح وعملُ القلب ابلغُ وأنفع ووجّهه الغزالىّ بأنّ النيّةَ والعملَ تمامُ العبادة والنيّة احدُ اجْزائها لكنها خيرهما لأنّ الأعمال بالجوارح غيرُ مرادة الّا لتأثيرها فى القلب فيميل للخير ويقلع عن الشرّ فيتفرغ للذكر والفكر الموصّلين الى الانس والمعرفة اللذين هما سببُ السعادة الاخروية Man ersieht leicht aus den Worten *al-ʿAzizi*'s, dass er hier, wie dies überhaupt viele der Traditionscommentatoren thun, unter »Handlung (عَمَل)« nicht die menschlichen Handlungen im Allgemeinen, sondern speciell die äusseren gottesdienstlichen Handlungen und Gebräuche versteht, denn er sagt, der Ausspruch: »das Motiv der Gläubigen ist werthvoller als die (äussere) Handlung« sei insofern richtig, als man unter *nijja* (Motiv) den Gottesdienst des Herzens, unter *ʿamal* aber den Gottesdienst der (bei dem Gebet u. s. w. mit thätigen) äusseren Organe verstehe; jener innerliche Gottesdienst sei wirksamer und nützlicher. *Al-Gazzâlî* (vgl. *Iḥjâ al-ʿulûm* IV, 314 f.) erklärt den Ausspruch so: *nijja* und *ʿamal* bilden zusammen das Ganze des Gottesdienstes; die *nijja* ist der eine, aber der bessere, der beiden integrirenden Theile desselben, weil die äusseren Gebräuche überhaupt nur deshalb (von Gott) gewollt sind, weil sie auf das Herz eine bestimmte Wirkung ausüben, so dass es

Neigung zum Guten gewinnt und sich dem Bösen verschliesst, dass es sich dem Gedanken an Gott und dem Nachdenken über Gott erschliesst, welche beide wiederum zur Gottesfreundschaft und Gotteserkenntniss, den eigentlichen Quellen der ewigen Glückseligkeit, hinführen.

Wenn nun auch ein Theil der Traditionsexegeten den unzweifelhaft ganz allgemein gehaltenen Ausspruch durch die Einschränkung des Sinnes von ʿamal seiner allgemeinern Bedeutung entkleidet, so wird man doch immerhin, wenn man nicht dogmatisch voreingenommen ist, berechtigt sein, die allgemeinere Bedeutung des Wortes ʿamal festzuhalten und dasselbe in diesem allgemeinen Sinne aufzufassen, so dass also der Ausspruch besagen würde: wenn es gilt den Werth einer Handlung abzuschätzen, so ist das subjective Motiv des Handelnden immer der Theil, welcher als der hauptsächliche anzusehen ist. Die menschliche Schwachheit ist für den Handelnden oft ein Hinderniss, das es ihm unmöglich macht, das, was er wirklich will, auch zu realisiren.

Bilden nun aber die Motive des Handelnden den eigentlichen Inhalt der jedesmaligen Handlung und machen sie den sittlichen Werth der Handlungen eigentlich erst aus, so kann Gott bei der Belohnung oder Bestrafung auch diese allein in Rechnung ziehen. Dass dies die Ansicht Muḥammed's wirklich ist, geht auch aus einem anderen Ausspruche des Propheten ganz unzweideutig hervor. *Buḫârî* (Buch 81, cap. 31) theilt denselben in folgenden Worten mit: قال النبىّ صلعم عن ربّه إنّ الله كَتب الحسناتِ والسيّئاتِ ثم بيّن ذلك فمَن همّ بحَسَنةٍ فلم يَعْمَلْها كَتبها اللهُ له عنده حَسنةً كاملةً فإن هو همّ بها فعملها كتبها اللهُ له عنده عشرَ حسناتٍ الى سبعمائةَ ضعف الى اضعافٍ كثيرة ومَن همّ بسيّئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنةً كاملةً فإن هو همّ بها فعَملها كَتبها اللهُ له سيّئةً واحدةً Demnach wird also von Gott schon die Absicht einer guten Handlung, auch wenn diese nicht zur Ausführung gekommen ist, dem Menschen für voll, eine wirklich zur Ausführung gekommene Handlung zehnfach, oder sieben-

hundertfach oder noch höher angerechnet; wenn aber Jemand eine böse Absicht (aus Furcht vor Gott, die Commentatoren erklären das فلم يعملها ausdrücklich durch خوفا من الله) nicht ausführt, so rechnet ihm Gott das als eine gute Handlung zu, während eine wirklich ausgeführte böse Absicht als Verbrechen angerechnet wird. Gott belohnt also den guten und bestraft den bösen Willen. Freilich fragt es sich nun, von wem dieser Wille (نيّة) herstammt, ob er das selbsteigne Besitzthum des Menschen oder nur die Wirkung der göttlichen Eingebung (الهام) ist. Die orthodoxe Dogmatik leugnet das erstere und behauptet das letztere und *al-Kasṭalânî* ist ganz correct orthodox wenn er in seinem Commentar zu *Buḫârî* (B. 9, S. 295) sagt:

انّ العامل لا ينبغى أن يتّكل على عمله فى طلب النجاة ونيل الدرجات لأنه انما عمل بتوفيق الله وانما ترك المعصية بعصمة الله فكلّ ذلك بفضله ورحمته واستشكل قوله لَنْ يُدْخِلَ احدًا الجنّةَ عَمَلُه مع قوله تعالى وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ واُجيب بانّ اصْلَ الدخول انما هو برحمة الله واقتسام المنازل فيها بالأعمال فانّ درجات الجنّة متفاوتة بحسب تفاوته الأعمال Es ist demnach nicht das eigne Verdienst des Menschen, welches ihn in das Paradies bringt und ihm zur Erreichung der höchsten Stufen verhilft, sondern aller Erfolg wird erlangt durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Der scheinbare Widerspruch in dem Ausspruche Muḥammed's: »Niemanden bringen seine Handlungen in das Paradies« mit dem Korânausspruche (Sur. 43, 72): »Dies ist das Paradies das ihr erbet wegen dessen, was ihr thut« wird dadurch gehoben, dass Alles von der Barmherzigkeit Gottes abhängt, also natürlich auch die Kraft zum Handeln. Ebenso correct orthodox ist die Aeusserung al-Ġazzalî's (Iḥjâ al-ʿulûm I, S. 98): كلّ حادث فى العالم هو فعلُه وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا مُحْدِثَ له الّا ايّاه خلق الخلق وصنعهم واوجد قدرتَهم وحركتَهم فجميعُ أفعالِ عباده مخلوقة له ومتعلِّقة بقدرته تصديقا له فى قوله اللّهُ

خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وفى قوله تعالى وَٱللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ So stellt also die Dogmatik, indem sie sich auf zum Theil ganz anders zu erklärende Korânstellen stützt, den Satz auf, dass mit der unbeschränkten göttlichen Causalität die eigentliche Freiheit des Geschöpfes, d. h. die Willensfreiheit, sich nicht vereinigen lasse. Denn die unbeschränkte göttliche Causalität kann nur eine unbeschränkte Passivität von Seiten des Menschen zulassen und darum müssen auch alle Willensregungen — wenn von diesen dann überhaupt noch gesprochen werden kann — Wirkungen der göttlichen Causalität sein. »Gott ist der Schöpfer aller Dinge« und somit auch aller menschlichen Handlungen. Das ist allerdings auch der ganz unzweideutige Sinn einer grossen Anzahl von Korânstellen, während aus anderen aber dennoch geschlossen werden kann, dass Muḥammed eine, wenn auch immerhin beschränkte, Willensfreiheit des Menschen angenommen habe. Sur. 91, 1 ff. liest man: »Bei der Sonne und ihrem Glanze, bei dem Mond, wenn er ihr folgt, bei dem Tage, wenn er sie in ihrem Glanze zeigt, bei der Nacht, wenn sie sie bedeckt, bei dem Himmel und dem der ihn gebaut, bei der Erde und dem, der sie uns gebildet, *und ihr eingegeben hat den Hang zur Ungerechtigkeit und die Gottesfurcht: glücklich ist der welcher sie* (die Seele) *läutert, aber Schaden leidet, wer sie verdirbt.*« Die Ausleger sind bei der Erklärung der Stelle zunächst darüber uneinig, wessen Seele durch وَنَفْسٍ (v. 7.) bezeichnet werde, ob die Seelen der Menschen überhaupt, oder eine (bestimmte) Seele und dann natürlich die des Adam. *Zamaḫśari* (Kaśśâf S. 1612) sagt: فان قلتَ لِمَ نُكِّرت النفس قلتُ فيه وجهان احدُهما أن نفسا خاصّة من بين النفوس وهى نفسُ آدَمَ عم كأنه قيل وواحدة من النفوس والثانى أن يريد كلّ نفس وينكّر للتكثير على الطريقة المذكورة فى قوله عَلِمَتْ نَفْسٌ *Baiḍâvi* erwähnt gleichfalls beide Auslegungen (er sagt: وتنكيرُ نَفْس للتكثير كما فى قوله عَلِمَتْ نَفْسٌ او للتعظيم والمراد نفسُ آدم)

indem er aber die von *Zamaḫśari* an zweiter Stelle gegebene Auslegung, dass die Indetermination die Pluralität bezeichnen solle, der Ausdruck also von den menschlichen Seelen im All-

gemeinen zu verstehen sei, voranstellt, deutet er an, dass er diese Deutung für die richtige halte. *Ǵalalain* (Bulaker Ausg.) fasst نَفْس als im Sinn von نفوس gesagt auf. Man wird bei dieser Erklärung welche die nächst liegende ist, stehen bleiben können. Der Sinn ist demnach: Gott hat den Seelen der Menschen فجور وتقوى Neigung zur Ungerechtigkeit *und* Gottesfurcht eingegeben, d. h. hat den Seelen die Kenntniss von beiden, Gutem und Bösem, gegeben und sie erkennen lassen, dass jenes gut, dieses schlecht ist und sie in Folge dessen in den Stand gesetzt, sich für eines von Beiden zu entscheiden. Das ist im Wesentlichen der Sinn der Erklärungen des *Zamaḫšari* (a. a. O. ومعنى الهام الفجور والتقوى إفهامهما وإعقالهما وأنّ احدهما حسن والآخر قبيح وتمكينُه من اختيار ما شآء منهما) und des *Baiḍâvi* (إلهامُ الفجور والتقوى إفهامُهما وتعريفُ حالهما والتمكين من الاتيان بهما) Wenn der Korân ferner noch hinzufügt: Glücklich ist der, welcher sie (die Seele) läutert, Schaden leidet wer sie selbst verdirbt«, so ist das nur eine Bestätigung für die Richtigkeit der Auslegung, dass die menschliche Seele die Freiheit der Wahl des Guten oder Bösen besitzt, und so fassen in der That auch die Commentatoren den Sinn der Stelle auf. *Zamaḫšari* sagt ausdrücklich: der Sinn von إلهام ist Eingebung der Kenntniss von Gutem und Bösem und Mittheilung der Kraft selbst unter beiden auszuwählen und fügt hinzu: بدليل قوله قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا فجعله فاعلَ التزكية والتدسية ومتولّيهما والتزكية الإنمآء والاعلآء بالتقوى والتدسيةُ النقص والاخفآء بالفجور. Demnach ruht also auf dem Menschen entweder die Schuld, oder er ist es selbst, welcher durch sein sittliches Verhalten sich der göttlichen Belohnung d. h. der ewigen Glückseligkeit werth macht.

Indem also gelehrt wird, dass Gott den Trieb sowohl zum Guten als auch zum Bösen in den Menschen gelegt und ihm das Vermögen, die Seele selbst von der Herrschaft des Sinnlichen zu befreien oder sie völlig unter die Herrschaft desselben zu stellen,

gegeben hat, wird zugleich gelehrt, dass der Mensch freien Willen besitzt, denn in diesem besteht eben das genannte Vermögen.

Man könnte hiergegen nun allerdings einwenden, dieser Ausspruch beziehe sich lediglich auf die Seele des ersten Menschen, diese sei aber durch den Sündenfall verderbt und habe in Folge davon das Vermögen der freien Selbstbestimmung verloren und in und mit ihr alle nachfolgenden von Adam abstammenden Geschlechter. Allerdings stellt wohl der Korân den Fall Adam's, sich an Genesis 3. anlehnend, wiederholt dar (vgl. 2, 28 ff. 7, 15 ff.); doch findet sich in dem ganzen Buche keine Stelle, aus welcher man die Lehre von der Erbsünde mit Sicherheit deduciren könnte. Die Darstellung des Sündenfalles ist folgende. Der ursprünglich gut geschaffene Mensch bewohnt das Paradies. Gott beschliesst einen Statthalter auf die Erde zu setzen und wählt dazu den Adam, der in der Rangordnung der erschaffenen Wesen noch über den Engeln steht. Deshalb werden diese auch aufgefordert vor Adam das Knie zu beugen, was sie ohne Weigern thuen. Nur der Engel Iblîs widersetzt sich dem Befehl. Gott fragt ihn, was ihn abhalte, dem Befehle zu gehorchen. Iblis erwidert: »weil ich vorzüglicher bin, als Adam, denn mich hast du aus Feuer, ihn aber nur aus Thon geschaffen.« Wegen dieses Ungehorsams nun wird Iblîs aus dem Paradies verwiesen, bei welcher Veranlassung er die Drohung ausspricht: »Weil du mich in die Irre gestossen, will ich den Menschen auf dem richtigen Wege nachstellen und sie überfallen von vorn und von hinten, von der rechten und von der linken Seite, so dass du den grössten Theil derselben als undankbar erfinden sollst.« Iblîs findet bald Gelegenheit seine Drohung auszuführen. Gott verbietet nämlich dem Adam die Früchte von einem bestimmt bezeichneten Baume des Paradieses zu geniessen, dieser aber lässt sich durch Iblîs, der ihm vorspiegelt, Gott verbiete ihm diesen Genuss nur deshalb, weil der Mensch durch denselben ewiges Leben erlange, verführen, das göttliche Verbot zu verletzen.

Die erste Sünde des Menschen ist also nach der korânischen Darstellung das Ergebniss eines freien Willens, der die Macht hat, sich selbst für die Befolgung eines Verbotes oder gegen dasselbe zu entscheiden, einer freien That, welche zwar durch die Zuflüsterung des gefallenen Engels beeinflusst,

aber nicht zur Nothwendigkeit gemacht wurde. Dass dem Adam auch nach der Verletzung des göttlichen Verbotes das Vermögen der freien Selbstbestimmung geblieben sei, wird zwar nicht ausdrücklich gelehrt, allein es wird im Korân als selbstverständlich vorausgesetzt, denn nach Sur. 2, 35. wird das durch den Fehltritt Adam's gestörte Verhältniss zwischen ihm einerseits und Gott andererseits durch die von Adam gefühlte und ausgesprochene Reue und die in Folge derselben sich ihm wieder zuwendende Erbarmung und Verzeihung von Seiten Gottes als völlig in integrum restituirt dargestellt, während an einer anderen Stelle (20, 121) ausdrücklich gesagt wird, dass, nachdem Adam's Reue von Gott gnädig angenommen worden, die Vertreibung Adam's aus dem Paradiese erfolgt und von Gott der Fluch ausgesprochen worden sei, dass einer des Anderen Feind auf Erden sein werde. Im weiteren Verlauf der Stelle (v. 126 ff.) wird aber die Einzelsünde nicht als Folge des Falles Adam's, sondern als in Wahrheit individuelle Schuld des einzelnen Menschen charakterisirt. »Gott, heisst es, sprach: Weichet von ihm (dem Paradies) allesammt, einer sei des Anderen Feind, aber es soll euch eine Leitung von mir zu Theil werden. Und wer meiner Leitung folgt, der soll nicht irre gehen. *Wer sich aber von meiner Mahnung abwendet, der soll ein unglückliches Leben führen.*« Darnach ist also die Ursache der Sünde (des ضلال, des Irregehens) nicht der Fall Adam's, sondern das nicht Folgen von Seiten des einzelnen Menschen, der ja noch die freie Bestimmung darüber besitzt, ob er der Leitung Gottes folgen oder von ihr sich abwenden will.

Dass nach der Lehre des Islâm nicht angenommen wird, dass der Mensch durch die Folgen der Erbsünde unfähig sei, den Glauben in sich aufzunehmen, dass also durch die Erbsünde eine sittliche Deteriorirung des ganzen Geschlechtes erfolgt sei und fortwährend in ihren Folgen sich geltend mache, geht sehr deutlich aus der Annahme, die selbst zum Dogma geworden ist, hervor, dass jeder Mensch in der Fiṭra (d. h. der Religion *κατ' ἐξοχην*, *Ǵorǵâni* Kitâb altaʿrifât S. ١٧٥ erklärt es durch das natürliche, dem Menschen angeborene Vermögen, die Religion, den Islâm, in sich aufzunehmen) geboren werde. Die beiden Haupt- und Beweisstellen für diese Lehre sind im Korân und in der Sunna enthalten. Der Korân sagt (Sur. 30, 29): »Wende

(unablässig) dein Antlitz der Religion als Rechtgläubiger zu, einer natürlichen Gabe Gottes, für welche (und mit welcher) Gott den Menschen geschaffen hat.« (vgl. die Ausleger zu dieser Stelle.) Die Sunna sagt (im Kitâb al-Ḳadr), *Abû Huraira* habe folgenden Ausspruch Muḥammed's überliefert: »Jeder der geboren wird, wird in der wahren Religion geboren. Nur seine Eltern machen ihn zum Juden oder Christen (d. h. sie ändern bei der Erziehung die ihm angeborene Religion), wie ihr dem Thier bei der Geburt helft. Findet ihr etwa (unter den neugeborenen Thieren) eines das verstümmelt ist? (Nein, das geschieht gewiss nicht eher als) bis ihr es verstümmelt habt. Da sagten sie: O Gesandter Gottes, sage uns: Kann Jemand der als kleines Kind stirbt, in das Paradies kommen? Da antwortete er: Gott weiss am besten was sie (die Menschen) thuen.« Die Worte lauten bei Buḫârî folgendermaassen:[1] مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى ٱلْفِطْرَةِ الاسلامية ففيه القابليّة للدين الحق فلو ترك فطبعه لما اختار دينا غيره ومَا مِنْ مَوْلُودٍ مبتدأ ويُولَدُ خبره لان من الاستغراقية فى سياق النفى تفيد العموم كقولك ما من احد خير منك والتقدير هنا ما من مولود يولد على أمر من الامور الّا على الفِطْرة فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ يجعلانه يهوديّا اذا كانا من اليهود وَيُنَصِّرَانِهِ يجعلانه نصرانيا اذا كانا من النصارى والفآء فى فأبواه للتعقيب او للسبب اى اذا تقرّر ذلك فمن تغيّر كان بسبب ابويه كَمَا حال من الضمير المنصوب فى يهوّدانه مثلا اى يهوّدان المولود بعد أن خلق على الفطرة تُنْتِجُونَ ٱلْبَهِيمَةَ سليمة بضم الفوقية الاولى وكسر الثانية بينهما نون ساكنة وضم الجيم من

[1] Ich theile die Worte *Buḫârî*'s zugleich mit dem Commentar des *al-Kasṭalânî* mit, die wesentlich zum Verständniss der interessanten Tradition beitragen.

الانتاج يقال أنتجت الناقة اذا أعنتها على النتاج ، وقال فى المُغْرِب نتج الناقة يَنتجها نَتْجا اذا ولى نتاجها حتى وَضَعتْ فهو ناتج وهو للبهائم كالقابلة للنسآء او تَمّا صفةُ مصدر محذوف اى يغيّرانه تغييرا مثل تغييرهم البهيمة السليمة فيهوّدانه وينصّرانه تنازعٌ فى كما على التقديرين

هَلْ تُحِسُّونَ فيها فى البهيمة مِنْ جَدْعَآءَ بفتح الجيم وسكون الدال المهملة والمدّ مقطوعة الأطراف او أحدها فى موضع الحال على التقديرين اى بهيمة سليمة مقولا فى حقها هذا القول وفيه نوع من التأكيد يعنى

أن كلّ من نظر اليها قال هذا القول لسلامتها حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ

تَجْدَعُونَهَا بفتح الفوقية والدال المهملة بينهما جيم ساكنة اى تقطعون أطرافها او شيئا منها وشبّه بالمحسوس المشاهد ليفيد أنّ ظهوره بلغ فى الكشف والبيان مبلغ هذا المحسوس المشاهد ومحصله أن العالم اما عالم الغيب او عالم الشهادة فاذا نزل الحديث على عالم الغيب أشكل معناه واذا صرف الى عالم الشهادة سهل تعاطيه فاذا نظر الناظر الى المولود نفسه من غير اعتبار عالم الغيب وانه وُلد على الفطرة من الاستعداد للمعرفة وقبول الحق والتأبّى عن الباطل والتمييز بين الخطأ والصواب حكم بأنه لو ترك على ما هو عليه ولم يعتوره من الخارج ما يصدّه استمرّ على ما هو عليه من الفطرة السليمة وانظر قتل الخضر الغلام اذ كان باعتبار النظر الى عالم الغيب وانكار موسى عليه كان باعتبار عالم الشهادة وظاهر الشرع فلما اعتذر الخضر بالعلم الخفى الغائب امسك موسى عم عن الانكار فلا عبرة بالايمان الفطرىّ فى احكام الدنيا وانما يعتبر الايمان الشرعىّ المكتسب بالارادة والفعل اهـ ملخصا من شرح المشكاة قَالُوا

يَا رَسُولَ اللهِ أَفَرَأَيْتَ اى أخْبِرْنا من اطلاق السبب على المسبّب لأن مشاهدة الأشيآء طريق الى الاخبار عنها والهمزة فيه مقرّرة اى قد رأيت

ذلك فأخبرنا مَن يموت وهو صغير لم يبلغ الحلم أيدخل الجنّة قال صلعم

اَللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ قال البيضاوىّ فيه اشارة الى أنّ الثواب والعقاب لا لاجل الأعمال والالزم أن يكون ذرارى المسلمين والكافرين لا من اهل الجنة ولا من اهل النار بل الموجب لهما اللطف الربانىّ والخذلان الالهىّ المقدّر لهما فى الازل فالاولى فيهما التوقف وعدم الجزم بشىء فانّ أعمالهم موكولة الى علم الله فيما يعود الى أمر الآخرة من الثواب والعقاب، وقال النَّوَوِىُّ أجمع من يعتبر به من علمآء المسلمين أنّ من مات من أطفال المسلمين فهو من اهل الجنّة لأنه ليس مكلفا وتوقف فيهم بعض مَن لا يعتدّ به لحديث عائشة فى مسلم انه صلعم دُعى لجنازة صبىّ من الانصار فقلتُ طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنّة لم يعمل السوء ولم يُدْرِكه فقال أَوَغير ذلك يا عائشة انّ الله خلق للجنّة أهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب آبائهم وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فى اصلاب آبائهم وأجابوا عن هذا بأنه لعله صلعم نهاها عن المسارعة الى القطع من غير أن يكون عندها دليل قاطع أو أنه صلعم قال هذا قبل أن يعلم أنّ أطفال المسلمين فى الجنّة وأمّا أطفال المشركين ففيهم ثلثة مذاهب فالأكثرون على أنهم فى النار وتوقفت طائفة والثالث وهو الصحيح أنهم من اهل الجنة — Im Wesentlichen übereinstimmend mit der Lehre, dass Gott den Menschen mit dem natürlichen Vermögen den Islâm in sich aufzunehmen oder vielmehr mit dem rechten Glauben als etwas ihm Angeborenen erschaffe, ist der gleichfalls in der Sunna sich findende Ausspruch Gottes: »Ich habe meine Knechte (die Menschen) rechtgläubig geschaffen.« Die Worte lauten mit dem Commentar des *Ibn-Malik* so:

اِنّى خَلَقْتُ عِبَادِى حُنَفَآءَ كُلَّهُمْ اى مستعدّين لقبول الحق وهو معنى قوله صلعم كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرة وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ يعنى اتى بعضهم الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ يعنى صرفتْهم عمّا كانوا عليه من قبول

الحق الى الباطل وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ اى الشياطين مَا أَحْلَلْتُ لهم

كَتَحْرِيمِ ٱلسَّائِبَةِ وَغَيْرِهَا وَأَمَرَتْهُمْ اى الشياطين العبادَ أَنْ يُشْرِكُوا

بِى مَا لَمْ أُنَزِّلْ بِهِ اى بشركه سُلْطَانًا اى حُجَّةً وذلك لأنّ الاشراك

لم يكن لاحد فيه حجة ، قيل هو تهكّم اذ لا يجوز على الله أن

ينزل برهانًا على أن يشرك غيره ويجوز أن يكون معناه لا إنزال

ولا حجة كقوله على لاحب لا يُهْتَدَى بمنارها اى لا اهتدآء ولا منار

Die Zahl der Beweisstellen für diese Lehre von dem Gut erschaffen sein jedes Menschen könnte noch erheblich vermehrt werden. Es wird durch dieselben die Möglichkeit der Annahme, dass nach der Lehre des Islâm die Erbsünde oder ihre Folgen eine Deteriorirung des menschlichen Geschlechtes herbeigeführt haben, völlig ausgeschlossen. Das geht auch sehr deutlich aus einer Stelle in dem Kitâb al-Ḳadr des *Buḫâri* (cap. 10. تَحاجّ آدم وموسى عند الله عز وجلّ) hervor, wo folgendes Zwiegespräch zwischen Moses und Adam nach der Ueberlieferung des Abû Huraira mitgetheilt wird: der Prophet erzählte: »Adam und Moses stritten sich miteinander (der Gegenstand des Streites wird nicht erwähnt) und Moses sagte zu Adam: o Adam du bist unser Vater und hast uns um die Hoffnung (die göttliche Belohnung) gebracht (خَيَّبْتَنَا, was die Commentare durch أَوْقَعْتَنَا فى الخيبة erklären) und bist die Ursache unserer Vertreibung aus dem Paradies. Da erwiederte ihm Adam: o Moses! Gott hat dich der Gnade gewürdigt, mit dir zu reden und dir die Gesetztafeln geschrieben, willst du mich wegen eines Vorganges tadeln, den Gott bereits vierzig Jahre vor meiner Erschaffung nach seinem Rathschluss beschlossen hatte?« Die Commentatoren sehen die Stelle allerdings nur als eine Beweisstelle für die Lehre vom ewigen Rathschluss Gottes an; sie sagen Adam wolle damit nur bestätigen: أنّ الله أثبته (nämlich seinen Fehltritt) فى أُمّ الكتاب قبل كونى وحكم بأنه كائن لا محالة فكيف تغفل عن العلم السابق وتذكر

الكسب وتنسى الاصل الذى هو القدر, dass Gott also seinen Fehltritt von Ewigkeit her beschlossen habe und ihn keine Schuld dafür treffe, dass die Menschen des Paradieses verlustig gegangen sind. Allein man wird sie zugleich auch für eine Beweisstelle dafür ansehen können, dass nach der Lehre des Islâm die Annahme der Erbsünde unberechtigt ist, denn es wird ja eben die Annahme des hier redend eingeführten Moses, dass Adam's Schuld die Veranlassung zum Verluste des Paradieses für die Menschen (»Du bist unser Vater,« »Du hast uns aus dem Paradies gebracht«) sei, als eine unberechtigte zurückgewiesen. Adam, sagen die Commentatoren, habe seine That bereut, Gott habe sich verzeihend wieder ihm zugewendet (تاب الله عليه) und es ist also eine restitutio in integrum des von vornherein guten und nur zeitweilig getrübten Verhältnisses zwischen Gott und Adam eingetreten. Wird also letzteres angenommen, wird ferner, wie bereits gezeigt wurde, angenommen, dass der Mensch mit der Fähigkeit, den wahren Glauben (vom Standpunkte des Islâm aus also die im Korân geoffenbarte Religion) in sich aufzunehmen und ihn in sich wirken zu lassen, geboren wird und dass nur äussere Veranlassungen (sei es die mangelhafte Erziehung, sei es die Verführung von Seiten böser Geister, der شياطين) die Ursache des Abfalles von der ihm ein- und angebornen wahren Religion sind, so ist die Annahme der Erbsünde (des peccatum originale oder derivatum), welche durch das peccatum originans, den Sündenfall Adam's, entstanden ist, ausgeschlossen, denn unter Erbsünde versteht man ja die durch den Sündenfall entstandene, durch die Zeugung über alle Menschen verbreitete, von dem Wesen des Menschen in diesem Leben nie ganz zu trennende gänzliche Verderbniss der menschlichen Natur, in Folge welcher die Menschen zu einer richtigen Gotteserkenntniss und wahren Tugend unfähig sind. Zwar behauptet auch der Korân wie die Dogmatik, dass der Mensch durch sich und ohne Hülfe des Korân und des Glaubens an die in ihm geoffenbarte Wahrheit unfähig ist, Gott zu erkennen, aber der Grund davon liegt nicht in der angebornen Sünde, der Mangel ist kein ethischer. Welcher Art er ist, (doch wol ein intellectueller?) darüber spricht sich der Korân nicht aus. Wie beschränkt aber auch der Intellectus des Menschen gegenüber der göttlichen Majestät und Herrlichkeit sein mag, in der ihm eigenen Sphäre besitzt er nach der Auffassung des Korân und der Sunna ganz sicher die Freiheit

der Selbstbestimmung, und das Nichtergreifen der durch Muḥammed geoffenbarten, im Korân niedergelegten Wahrheit und der durch diese Verachtung und dieses Zurückweisen der göttlichen Gabe bedingte Abfall von Gott ist sein eigenstes Werk, für welches er selbst die Verantwortung auf sich nehmen muss.

So wahr dies nun auch Alles scheinen mag, wird der orthodoxe Muslim einwenden, so wenig lässt sich doch die Richtigkeit dieser Annahme beweisen, ja sie wird und muss sich sogar als falsch erweisen, wenn man einen Ausspruch des Korân (37, 94) in Erwägung zieht wo es heisst: »Gott hat euch *und das was ihr thut*, geschaffen.« [1]) Der Ausspruch, so aus dem Zusammenhang gerissen, sagt allerdings nichts anderes aus, als dass Gott auch der Urheber der menschlichen Handlungen sei und weist die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens aus der korânischen Anthropologie heraus. Allein wenn man den Zusammenhang, in welchem der Ausspruch steht, näher in's Auge fasst, ergiebt sich ein völlig anderer Sinn. Es ist nämlich unmittelbar vorher von Abraham die Rede und es wird von ihm erzählt, dass er die Götzen seines Volkes zerschlagen habe. Von letzterem darüber zu Rede gesetzt, fragt er, um dasselbe von der Thorheit der Anbetung selbstgefertigter Götzenbilder zu überzeugen: »Wollt ihr die anbeten, die ihr selbst geschnitzt habt?« und fährt dann fort: »Wahrhaftig, Gott ist es, der euch und das (nämlich das Material) was ihr bearbeitet, erschaffen hat.« So erklären die Stelle völlig richtig sowohl *Zamaḫšari*, wie *Baiḍâvi*. Ersterer sagt in Kaššâf. S. ١٢١١ يعنى خلقكم وخلق ما تعملونه من الاصنام نقوله بَلْ رَبُّكُم رَبُّ السّموات وَالارضِ ٱلّذِى فَطَرَهُنّ اى فطر الأصنام und mit ihm übereinstimmend erklärt *Baiḍâvi*: اى وما تعملونه فانّ جوهرها بخلقه وشكلها وان كان

1) In der Regel wird dieser Korânausspruch als die Hauptbeweisstelle dafür angesehen und citirt, dass Muḥammed gelehrt habe, Gott sei der Urheber aller menschlichen Handlungen und der Synergismus des Menschen beschränke sich darauf, dass er nur das Instrument sei, dessen sich Gott bediene. Demgemäss sagt auch *al-Nasafi* in den ʿAḳâïd (Ed. Constantinopol. 1260) S. 132: الله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى كلّها بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره ،

بفعلهم. Der Ausdruck »va mà ta'malûna« bezieht sich also gar nicht auf die menschlichen Handlungen im Allgemeinen, von denen er allerdings auch stehen **kann**, sondern auf das **Material**, welches **bearbeitet** wird und aus welchem die Götzenbilder **gefertigt** werden.[1] Die Dogmatik bekümmert

---

[1]) In der Stelle Sur. 16, 20. heisst es ausdrücklich: »**Die** (Götter) **aber, welche ihr ausser Gott anruft, schaffen nichts, sondern** *sind geschaffen*«, und die Dogmatik beruft sich in ihrer Polemik gegen den Götzendienst immer darauf, dass die Götzen Wesen seien, welche sowohl sein als nicht sein können, denen demnach das Prädicat des **durch sich** also **nothwendig Seins**, des **absoluten Seins** nicht zukomme, wie denn auch *Baiḍâvi* die Worte وهم يُخْلَقُونَ in folgender Weise erklärt: لانّهم ذواتٌ مُمْكِنَةٌ مُفْتَقِرَةٌ الوجود الى التخليق والاله ينبغي أن يكون واجب الوجود **Abraham** ist also völlig correct, wenn er, um seinen Zeitgenossen gegenüber die Nichtigkeit der von ihnen angebeteten Götzen zu erweisen, sich darauf beruft, dass denselben nicht das Prädicat des durch sich Seins, sondern nur des **Erschaffenseins** zukomme, während **Gott** (jeder **Gott**) ja nothwendig als der **absolut Seiende**, d. h. als der zu seiner Existenz nicht eines Andern Bedürfende, gedacht werden müsse.

Dass übrigens auch die neuere muḥammedanische Dogmatik den Ausspruch Sur. 37, 94 in der auch schon in der älteren Dogmatik gebräuchlichen Weise erklärt, sieht man aus dem Commentar des *al-Ḳasṭalânî* zu *Buḫârî* (10, S. 532), der die Worte in folgender Weise commentirt:

اى اتعبدون من الاصنام ما تنحتونها وتعملونها بأيديكم والله خلقكم وَمَا تَعْمَلُونَ اى وخلق عَمَلَكم وهو التصوير والنحت كعمل الصائغ السوار اى صاغه فجوهرها بخلق الله وتصوير أشكالها وان كان من عملهم فبخلقه تعالى اقدارهم على ذلك وحينئذ فما مصدريّة على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار منصوبة المحلّ عطفا على الكاف والميم من خَلَقَكُمْ وقيل هي موصولة بمعنى الذى على حذف الضمير منصوبة المحلّ عطفا على الكاف والميم من خَلَقَكُمْ ايضا اى أتعبدون الذى تنحتون والله خلقكم وخلق ذلك الذى

sich freilich, wenn sie sich für den Erweis der Richtigkeit ihrer Sätze auf den Korân stützt und hierbei die Exegese zu Hülfe ruft, nicht um den Zusammenhang, in welchem eine Stelle steht. Bei dem Mangel richtiger hermeneutischer Grundsätze macht sie sich in der That die Arbeit in vielen Fällen sehr leicht.

Die eben erläuterte Korânstelle (37, 94) wird also unter allen Umständen nicht als Beweisstelle dafür angesehen werden können, dass nach Muḥammed's Lehre Gott der Urheber aller menschlichen Handlungen sei und der Mensch keinen freien Willen habe. Wie unbestimmt und schwankend nun auch der Korân sich über die menschliche Willensfreiheit ausspricht, dennoch wird man annehmen müssen, dass er dieselbe als nothwendig voraussetzt, wenn auch nicht gerade stark betont. Wird angenommen — und dies ist ja unzweifelhaft Lehre des Korân — dass Gott einst den Guten belohnen, den Bösen bestrafen wird, so muss der Mensch als der eigentlich (und zwar aus freiem Willen) *Handelnde* angesehen werden, denn ohne diese Voraussetzung würde Gott nur sich selbst belohnen oder bestrafen, was ja völlig zwecklos wäre. Wie verhält sich aber nun zu dieser Lehre die Lehre von der Prädestination, diesem absoluten Particularismus und Determinismus, wie sie sich auf allen Seiten des Korân ausgesprochen findet? Birgt nicht der Islâm mit und in diesen beiden Lehren einen scheinbar unlösbaren Widerspruch in sich und hat die muhammedanische dogmatische Wissenschaft nichts gethan, um seine Lösung anzubahnen?

Man muss der in den ersten Jahrhunderten des Islâm frisch und fröhlich blühenden und muthig und unermüdlich kämpfenden Wissenschaft die Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass sie alle ihr zu Gebote stehenden Mittel eingeschlagen hat, um den in diesem Widerspruch liegenden Todeskeim des Islâm zu zerstören und letzterem frisches Leben einzuhauchen. Die Geschichte dieser Anstrengungen und Kämpfe der muḥammeda-

---

تعملونه بالنحت ويرجح كونها بمعنى الذى ما قبلها وهو قوله تعالى أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ توبيخا لهم على عبادة ما عملوه بأيديهم من الاصنام الخ

nischen Wissenschaft hier zu verfolgen, würde zu weit führen. Nur das sei erwähnt, dass die speculativen Theologen und Philosophen immer und immer wieder hervorheben, dass es Unrecht sei, das Böse oder Unrecht, welches geschehe, Gott zuzuschreiben und ihn zum Urheber desselben zu machen. Es zeugte sicher von einer höheren Auffassung des göttlichen Wesens, dass man die Thatsache der Sünde für mit ihm unvereinbar zu halten anfing und sich entschliessen konnte, ihre Schuld lieber auf sich zu nehmen, als sie dem Schöpfer beizumessen. Es lag in dieser ganzen Anschauung der Keim zu einer Fortentwickelung des Islâm, die ihn, wenn dieser Keim wirklich zum Gedeihen gekommen wäre, aller Wahrscheinlichkeit nach von vielen Schlacken gereinigt haben würde. Allein wie gross auch anfangs der Erfolg, den diese freiere Richtung der Wissenschaft errang, gewesen ist, eben so gross und mächtig und noch mächtiger war auch die dagegen sich erhebende Reaction von Seiten der Orthodoxie. Diese Lehre, dass der Mensch der Urheber seiner Handlungen sei, deckte einen scheinbar nicht zu lösenden Widerspruch im Korân auf, oder nahm wenigstens an, dass der Korân denselben in sich berge, und darin lag ihr Verbrecherisches. »Gott leitet, wen er will, Gott bestimmt schon im Mutterleibe, den einen zur Seligkeit, den andern zur Verdammniss« so sagt der Korân ausdrücklich, also ist es unmöglich anzunehmen, dass der Mensch freie Selbstbestimmung habe. Dass etwa hier oder dort Muḥammed sich an gewisse, in seinem Volk verbreitete Vorstellungen accommodirt haben könnte, dass er menschlichen Widersprüchen unterworfen oder dass er seine individuellen Anschauungen, die ja möglicher Weise von der Macht des Augenblickes abhängen konnten, mit eingemischt habe und dass es Aufgabe der Wissenschaft sei, das Wesentliche von dem Unwesentlichen, das Bleibende von der menschlichen Zuthat zu scheiden und zu unterscheiden — alle diese Annahmen waren vom Standpunkt des Islâm aus ganz unmöglich, weil der Korân nicht das Werk Muḥammed's, auch nicht eine Schöpfung Gottes, sondern weil er e w i g ist. Abstrahirt man zunächst von der Lehrbestimmung, wie sie sich, wie es scheint, schon sehr früh als Glaubensdogma fixirt hat, und befragt den Korân selbst, so ergiebt sich folgendes: Der K o r â n ist durch die Vermittelung des heiligen Geistes, d. h. des Engels Gabriel in der »Nacht des ewigen Rathschlusses« aus dem Himmel herabgebracht und dann Muḥammed in einzelnen Theilen nach

und nach geoffenbart worden (vgl. Sur. 97, 2. 69, 43. 44, 2.). Er ist von der sogenannten »Mutter des Buches« d. h. der im obersten Himmel aufbewahrten Tafel, oder dem Buche entlehnt oder abgeschrieben (85, 22. 13, 39. 43, 3.). In arabischer Sprache ist er abgefasst, damit die Menschen ihn besser verstehen können (43, 2 f.). Das Original dieses arabischen Korân befindet sich bei Gott auf der wohlbewahrten Tafel. »Eine Offenbarung ist es vom Herrn der Geschöpfe, heisst's im Korân (69, 43 ff.). Wenn Muhammed auch nur ein Wort in Bezug auf uns lügnerisch erfinden wollte, so würden wir ihn bei der rechten Hand ergreifen und ihm die Herzadern durchschneiden« während Muhammed an einer anderen Stelle sich viel vorsichtiger ausdrückt (10, 38.): »Dieser Korân ist nicht so beschaffen, dass er ohne Gott *verfasst* (erdacht) sein könnte« und hier doch entschieden anzudeuten scheint, dass er nach seiner Anschauung eben das Werk Gottes sei. Mag dem sein, wie ihm wolle, mag Muhammed auch in der Auffassung der Lehre geschwankt haben — wenn gleich gerade rücksichtlich derselben ein Schwanken nicht bemerkbar ist — jedenfalls hat die Tradition (مَن قال أن القرآنَ مخلوق فهو كافر) wie die Dogmatik das Dogma von dem Unerschaffensein des Korân in der strengsten Weise aufgefasst; letztere, wenn sie folgenden Satz aufstellt: »Der Korân ist das ungeschaffene Wort Gottes; es ist geschrieben in unseren Büchern, eingeprägt in unsere Herzen, ausgesprochen in unseren Sprachen, gehört mit unseren Ohren, welche aber nur den Schall der Rede, nicht die Rede selbst, die ewig und durch sich selbst bestehend ist, vernehmen.«

Durch dieses Dogma, welches trotz der heftigsten Angriffe, die es zu erleiden hatte, sich doch stets aufrecht erhielt und endlich zu ganz allgemeiner Geltung gekommen ist, wurde von vornherein jede Möglichkeit abgeschnitten, den Korân einer historischen Untersuchung nach seinen einzelnen Theilen hin zu unterziehen und die Frage zu beantworten, aus welchen Quellen Muhammed geschöpft habe. Wenn bei irgend einem Religionsbuch, so lag sie bei dem Korân nahe, in welchem der Stifter des Islâm oft in der subjectivsten Art seine religiösen Ansichten vorträgt und dessen vielfache Widersprüche sich eben nur daher

erklären lassen, dass sein Verfasser zu allen Zeiten von den verschiedenartigsten Einflüssen abhängig war. Die Kenntniss der Umstände, unter welchen die Sammlung der theils auf Pergament, theils auf Leder, oder auf Palmblättern, Knochen und Steinen mühsam eingeschriebenen, vielfach zerstreuten Korânfragmente vorgenommen wurde, musste den Gedanken nahe legen, dass in diese Sammlung mancherlei unächte Theile mit aufgenommen sein könnten. Allein an diese kritische Untersuchung und an die Beantwortung der Frage, woher Muḥammed diesen oder jenen Glaubenssatz geschöpft habe, wagten die Muḥammedaner sich nicht. Zur glücklichen Durchführung derselben fehlte ihnen übrigens der historische Sinn, und was sie auf diesem Gebiete geleistet haben, betrifft nur das Aeussere der Constituirung des Textes und der Anordnung der einzelnen Fragmente, nur die Beantwortung der Frage nach der Zeit und unmittelbaren Veranlassung der einzelnen Aussprüche. Demnach wird man sich auch bei den muḥammedanischen Korânexegeten oder Dogmatikern vergeblich nach einer Beantwortung der Frage umsehen, woher Muḥammed das Dogma von der Prädestination geschöpft habe.

Das nächstliegende würde sein, anzunehmen, dass der Gedanke an die Majestät und Allmacht Gottes für Muḥammed etwas so Ueberwältigendes gehabt, dass er auf dem Wege einer ganz natürlichen und begreiflichen, consequenten Gedankenentwickelung dazu gekommen sei, zu lehren, dass neben dieser Allmacht ein anderer freier, selbständiger Wille nicht bestehen könne und dass also das ganze menschliche Leben, nach seinen verschiedensten Richtungen, im Diesseits und Jenseits von diesem allmächtigen Willen abhängen müsse. Hätte Muḥammed zugleich die Ueberzeugung gehabt, dass die Natur des Menschen durch die Sünde so verderbt sei, dass ihm die Kraft abgesprochen werden müsse, sich durch eignen Willen für das Gute und für die Annahme des Glaubens an Gott zu entscheiden, so liesse sich eine solche Gedankenentwickelung wol erklären. Gott könnte einer solchen durch die Sünde — und zwar in Folge der eignen Schuld Adam's — völlig entarteten und eigentlich dem Guten gegenüber willenlos gewordenen Menschheit gegenüber, unbeschadet seiner Gerechtigkeit wirklich so handeln, wie er es nach der muḥammedanischen Vorstellung thut. Erwägt man aber, dass dies Gefühl der auf dem Menschengeschlecht lastenden Sündenschuld, wie es z. B. in Calvin's Schriften sich in so er-

schütternder Weise ausspricht, bei Muḥammed gar nicht vorausgesetzt werden kann, dass Muḥammed im Gegentheil immer und immer wieder behauptet, dass der wahre Glaube etwas dem Menschen Angeborenes sei, so wird man unmöglich verkennen dürfen, dass die Lehre der Prädestination nicht das Resultat einer von innen heraus sich entwickelnden Gedankenreihe Muḥammed's sein könne. Eine barmherzige und gerechte Gottheit — und als solche wird ja Allâh im Korân allenthalben geschildert — kann unmöglich den einen freien Willen noch besitzenden Menschen, ohne Rücksicht auf seine Handlungen, von vornherein entweder zum ewigen Glück oder zur ewigen Verdammniss bestimmen. Durch eine solche Annahme würde der Begriff der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vollkommen aufgehoben. Das scheint Muḥammed in der That oft, wenn auch nur dunkel, gefühlt zu haben und so gab er denn, wenn ihm dieser Widerspruch deutlicher zum Bewusstsein kam, Aussprüche, welche, wenn sie allein maasgebend wären, das ganze Dogma in Frage stellen könnten und müssten. Aus diesen einander sich selbst widersprechenden Inconsequenzen in den einzelnen Aussprüchen des Korân kann man mit Sicherheit schliessen, dass das Dogma von der Vorherbestimmung, wie es Muḥammed gelehrt hat, in keiner Weise als das Resultat einer von Stufe zu Stufe sicher fortschreitenden Gedankenentwickelung ist, wie bei Calvin, diesem tiefen, consequenten und scharfen Denker, dessen Lehre man so oft mit der des weit und tief unter ihm stehenden arabischen Gesetzgebers [1]) verglichen hat. Calvin definirt dies von

---

1) Ich glaube William Muir (The life of Mahomet IV, 311 ff.) idealisirt, wenn er sagt: »Proceeding now to consider the religious and prophetical character of Mahomet, the first point which strikes the biographer, is his constant and vivid sense of an all pervading special providence. This conviction moulded his thoughts and designs, from the minutest actions in private and social life to the grand conception that he was destined to be the Reformer of his people and of the whole world. etc.« »In trouble and affliction, as well as in joy and prosperity, he ever saw and humbly acknowledged the hand of God.« . . »The hour and place of every man's death, as all other events in his life, were established by the same decree; and the timid believer might in vain seek to avert the stroke by shunning the field of battle. But this persuasion was far removed from the belief in a blind and inexorable fate; for Mahomet held the progress of events in the divine hand to be amenable to the influence of prayer.« Das Gebet des Gläubigen kann nach orthodox muḥammedanischer Anschauung durchaus keinen Einfluss aus-

ihm in den Mittelpunkt seines grossartigen dogmatischen Systems gestellte Dogma in folgender Weise: Prädestination nennen wir den ewigen Rathschluss Gottes, durch welchen er bei sich beschlossen hat, was er aus jedem Menschen werden lassen wolle. Denn nicht Alle werden unter der gleichen Bedingung geschaffen, sondern den Einen ist das ewige Leben, den Andern die ewige Verdammniss zugeordnet. Jeder ist entweder zum Heil oder zum Unheil vorherbestimmt, durch ewigen, unveränderlichen Beschluss; jenes kraft unverdienter Barmherzigkeit, dieses durch gerechten, aber unbegreiflichen Urtheilsspruch. Keineswegs richtet sich Gott dabei nach dem vorhergehenden Benehmen der Menschen, sondern verfährt durchaus frei (vgl. Stähelin, Joh. Calvin II, 273.). Die Prämisse der ganzen Lehre ist das tiefe Gefühl der völligen Sündhaftigkeit des Menschen und seiner daraus fliessenden Untüchtigkeit zu allem wahrhaft Guten und Gottgefälligen. Diese Prämisse fehlt bei Muḥammed vollkommen und deshalb vornehmlich erscheint die Lehre von der absoluten Vorherbestimmung als etwas Unbegreifliches, den übrigen Lehren Muḥammed's Fremdes und mit ihnen Unvereinbares. Man wird demnach anzunehmen haben, dass hier ein fremder Einfluss gewaltet hat.

Es ist bereits von Edw. E. Salisbury in seinem sehr verdienstlichen und gründlichen Aufsatz: »Materials for the history of the Muhammadan doctrine of predestination and free will« (im Journal of the American Oriental Society Vol. 8. New Haven, 1866) nachgewiesen worden, dass der Glaube an die unbedingte göttliche Vorherbestimmung bereits in vormuḥammedanischer Zeit in Arabien weit verbreitet war. Ist diese Annahme richtig — und ich glaube zu den von Salisbury mit grossem Fleiss gesammelten Beweisen dafür noch einige hinzufügen zu können — so wird man wol annehmen können und müssen, dass Muḥammed, welcher selbst unter dem Einflusse dieses weit verbreiteten

---

üben, denn es ist Alles vorherbestimmt, und darum eine durch das Gebet des Menschen hervorgebrachte Aenderung des göttlichen Willens schlechterdings ausgeschlossen. Der Strenggläubige würde vielleicht sagen: Gott hat auch vorher gewusst, dass der Gläubige sich im Gebet an Gott wenden werde. Aber dies von Gott vorher gewusste Gebet würde dann wiederum nicht die freie That des Menschen, sondern die Wirkung des göttlichen (durchaus productiven) Vorherwissens sein, also würde nicht die Gebetsthat des Gläubigen, sondern der in derselben sich offenbarende Gotteswille das eigentlich die Veränderung des göttlichen Willens Verursachende sein.

und tief in den Geist der Araber eingedrungenen Volksglaubens stand, denselben in die neue Lehre mit aufnahm. Er hatte durch arabische Juden und Christen Belehrung über eine reinere Gottesanschauung erhalten, über Gottes Allmacht und Allwissenheit, über die sittliche Bestimmung des Menschen, dessen ewiges Glück Gott vermöge seiner Allliebe wolle. In ihm selbst aber war der von den Vätern ererbte Glaube zu mächtig, als dass er ihn aufgeben wollte oder konnte. So verlegte er den Begriff der blinden, Alles beherrschenden Naturmacht — diese durchaus heidnische Vorstellung (vgl. Wuttke, Geschichte des Heidenthumes I, S. 116.) — in den von ihm aufgestellten Gottesbegriff, der in Folge dessen ein völlig fremdes Element in sich aufnehmen musste, das ihn mit sich selbst in unauflöslichen Widerspruch brachte. Der göttliche Wille wird nicht als ein durch seine eigne Vernünftigkeit bestimmter und in sich selbst gesetzlich geordneter, sondern als ein blinder, gesetzloser gedacht und diese ganze Vorstellung musste auf die sittliche Entwickelung innerhalb des Islâm lähmend einwirken. Es hätte wol in der Macht der dogmatischen Schule gelegen, diesen fremden Begriff mehr und mehr in den Hintergrund zu drängen, allein in der Zeit, in welcher sich das dogmatische System fixirte, war der alte Volksglaube selbst noch viel zu mächtig, als dass die reinere Glaubensauffassung hätte den Sieg davon tragen können. Bei der Auffassung der geoffenbarten Religion von Seiten der verschiedenen Nationalitäten, welche dieselbe annehmen, wirkt ja überhaupt eine den einzelnen Völkern innewohnende natura furcâ non expellenda mit, deren Spuren unvertilgbar sind. Wie die Auffassung des Christenthumes bei den Romanen tief verschieden ist von der Auffassung desselben bei den Germanen, so ist die Auffassung des Islâm bei den Semiten tief verschieden von der bei den Persern; hier das immer und immer wieder hervortretende Streben, Gott als einen innerweltlichen (man denke an die Annahme des حلول bei den Ṣûfî's, d. h. der »Eingottung«, wie Jakob Böhme sagt) aufzufassen, das in der rein pantheistischen Mystik seinen Höhepunkt erreicht, dort dagegen der strenge Deismus, der schliesslich zu einer ganz handwerksmässigen Legalität in der Observanz der religiösen Gebräuche und zu nur verstandesmässiger Werkheiligkeit oder zu religiösem Indifferentismus führt, und alles tiefere religiöse Leben verkümmert und verknöchert.

Die von Salisbury (a. a. O. S. 106 ff.) angeführten Stellen (denen ich hier eine Anzahl neuer hinzufüge) von Dichtern aus der Zeit vor und unmittelbar nach Muḥammed beweisen zur Genüge, dass nach den in ihnen ausgesprochenen Anschauungen die Araber dem Glauben huldigten, dass der Mensch abhängig sei von einer blinden, unnahbaren Macht, welche sie bald منيّة *Tarafa* Muʿall. v. 57) bald منايا (*Zuhair* Muʿall. v. 59. Ḥamâsa S. 389.) bald زمان (Ḥamâsa S. 375) bald دَهْر (Ḥamâsa S. 375. 383. 406. 471. 479. infr. 480. 461. 478. 507, Z. 6.) bald قَدْر oder قَدَر (Ḥamâsa S. 381. 473.) bald أُمّ قَشْعَم nennen. Diese Macht knüpft Verbindungen zwischen den Menschen und löst sie auf (Ḥamâsa S. 471), sie sucht den Menschen auf und trifft ihn (Ḥamâsa S. 473.), sie bringt eher Böses als Gutes (Ḥamâsa S. 479. 480), sie beraubt den Menschen seiner theuersten Angehörigen (Ḥamâsa S. 383), sie bringt ihn in das Dunkel des Grabes (Ḥamâsa S. 376), sie rafft ihn hinweg (Rasmussen Additam. p. 7) und kein Widerstreben hilft dagegen, sie verschlingt (eigentl. »trinkt« نَهِل oder عَلّ Ḥamâsa S. 375) die Menschen. Das Walten dieser blinden Macht, dieses Verhängnisses steht ausserhalb jedes causalen Zusammenhanges mit den guten oder bösen Handlungen der Menschen, sie ist die blinde unentfliehbare Vorherbestimmtheit alles Geschehens ohne Grund und Zweck, trotz aller Ursachen, welche, wenn diese Macht nicht waltete, nothwendig ein anderes Geschehen bedingen würden. In welchem Verhältniss die einzelnen Gottheiten zu jener allwaltenden Schicksalsmacht gedacht wurden, ob sie selbst unter ihr standen, ob sie nach der Vorstellung der alten Araber die Kraft hatten, es entweder ganz aufzuheben, oder die Ausführung seiner Beschlüsse hinauszuschieben, das geht aus den dürftigen und spärlichen Nachrichten über die religiösen Verhältnisse und Anschauungen der Bewohner Arabiens in vormuḥammedanischer Zeit nicht hervor. Das Letztere ist allerdings das Wahrscheinlichere. Man sah sie entweder alle, oder wenigstens einzelne derselben, als Mittelspersonen zwischen dem Menschen und jener höheren Macht an, welche im Stande waren, die Ausführung des Schicksalsspruches hinauszuschieben. Dieselbe Vorstellung ging mit in den Islâm über: Gott kann den Ḳadr selbst nicht ändern, er kann nur

warten mit der Ausführung desselben (dem قضآء). So steht eine Macht über oder neben ihm, die er selbst zu überwältigen nicht im Stande ist.

Es ist wiederholt von Theologen behauptet und bewiesen worden (vgl. Hase, Hutterus redivivus § 91.), dass der Glaube an eine unbedingte Vorherbestimmung, wie sie der Islâm ganz unleugbar lehrt, nur vom Standpunkte der Erbsünde aus begreiflich sei, dass diese Lehre nur von diesem Standpunkte aus für den Verstand sich rechtfertige. Denn in Folge der durch den ersten Sündenfall bewirkten sittlichen Deteriorirung des ganzen Menschengeschlechtes seien alle Menschen der ewigen Verdammniss anheimgefallen, und Gott thue also Niemand Unrecht, wenn er ihn von vornherein für die Verdammniss bestimme, während er Andere, um der ihm inwohnenden Barmherzigkeit und Gnade zu genügen, wiederum für die ewige Seligkeit prädestinire. Allein diesen Standpunkt kennt der Islâm eben nicht, und darum kann denn im Islâm, weil die nothwendigen Prämissen fehlen, diese Lehre auch für das religiöse Gefühl keine Befriedigung gewähren (wie ja dies z. B. innerhalb der christlichen Kirche ganz unleugbar der Fall gewesen ist), sondern muss den Menschen, statt ihn sittlich zu heben, niederdrücken. Sie kann nicht sittliches Vertrauen zu der göttlichen Liebe erwecken, sondern nur stumpfe Ergebung in das Unvermeidliche des alle Freiheit, alle Sittlichkeit, Zurechnung, Verdienst und Schuld und somit also alle Religion aufhebenden blinden Geschickes und der für den Menschen unnahbaren göttlichen Allmacht erzeugen, und Döllinger hat vollkommen Recht, wenn er (in seiner Schrift »Muhamed's Religion nach ihrer inneren Entwickelung« S. 53) diese Prädestinationslehre des Islâm ein moralisches Opium nennt. An seinen Wirkungen siecht der Islâm dahin und geht einer immer grösseren und tiefer greifenden Erstarrung und Verknöcherung entgegen.

ÖFFENTLICHE GESAMMTSITZUNG
AM 12. DECEMBER 1870
ZUR FEIER DES GEBURTSTAGES SEINER MAJESTÄT DES KÖNIGS.

Herr *Ebert* las über *den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum.*

Das Buch *De mortibus persecutorum*, stets als eine der Hauptquellen der Geschichte der letzten grossen Verfolgung des Christenthums angesehn, ist in der letzten Zeit von der Geschichtschreibung wieder und zwar in einer bedeutenderen Weise in Betracht gezogen worden. Burckhardt ist in dem vortrefflichen Werk über die Zeit Constantins (1853) gegen die Glaubwürdigkeit des Buches im Allgemeinen sehr entschieden aufgetreten, obgleich er es für das Werk eines Zeitgenossen hält [1]; während dagegen ein sehr befähigter Schüler Büdingers, Hunziker in einer Abhandlung über die Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletian und seiner Nachfolger den historischen Gehalt der Schrift mit grosser Umsicht geprüft hat und zu dem ganz entgegengesetzten Resultate ihrer Werthschätzung als geschichtlicher Quelle gelangt [2]. Beide Historiker aber haben dabei die alte Streitfrage, ob das Buch den Kirchenvater Lactanz zum Verfasser habe, nicht erörtert, so nahe dies auch lag, da doch die Person des Autors für die Frage der Glaubwürdigkeit nicht gerade gleichgültig ist; aber die Entscheidung der Streitfrage ist freilich eine so schwierige, dass sie sich nicht kurzer Hand erledigen lässt: Burckhardt wirft die Autorschaft

---

1) S. Seite 46.

2) In den Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte, herausgegeben von Max Büdinger, Leipzig 1868, Bd. I, S. 117 ff.

des Lactanz weit weg; als wie selbstverständlich, nennt er den Verfasser kurzweg nur den falschen Lactanz — aber man sieht sich vergeblich nach irgend einer Begründung um, sie müsste denn in dem sehr abschätzigen Urtheile Burckhardts über das Buch selbst liegen sollen; Hunziker dagegen wagt zwar nicht entschieden für Lactanz als Verfasser sich auszusprechen, doch ist er offenbar dazu weit mehr als zum Gegentheil geneigt. Mit einer Geschichte der christlichen lateinischen Literatur beschäftigt, war ich selbst geradezu genöthigt, diese Frage, die gegenwärtig also noch ein besonderes wissenschaftliches Interesse hat, einer neuen Untersuchung zu unterziehen. Es ist mir dabei, hoff' ich, zugleich gelungen, die Zeit der Abfassung der Institutionen des Lactanz, die bisher immer noch zweifelhaft war, ziemlich genau festzustellen.

Die Schrift *De mortibus persecutorum* wurde erst im J. 1678 von dem Grafen Foucault in der Benedictinerabtei von Moissac in Quercy in einer Handschrift des 9. Jahrh. entdeckt, die, von einem unwissenden Schreiber geschrieben, einen häufig verderbten Text bietet und überdem durch Feuchtigkeit an verschiedenen Stellen sehr beschädigt ist[3]. Schon das Jahr darauf gab sie, die der Colbert'schen Bibliothek einverleibt worden, Stephan Baluze in dem 2. Buche seiner Miscellanea heraus, unter dem Titel: *Lucii Caecilii Firmiani Lactantii liber ad Donatum Confessorem de mortibus persecutorum*, während in der Handschrift selbst die Worte *Firmiani Lactantii* dem im Übrigen gleichlautenden Titel fehlen. Baluze, der alsbald die grosse Ähnlichkeit der Schrift in der Ausdrucksweise mit denen des Lactanz, namentlich seinen Institutionen erkannte, nahm aber um so weniger Anstand diesem Kirchenvater das Buch beizulegen, als demselben in einer ganzen Anzahl Codd. jene Vornamen (wenn auch nur selten beide vereinigt[4]) gegeben werden, und Hieronymus in seinem Werkchen *De viris illustribus* eine Schrift des Lactanz

3) S. Baluze, Miscellan. II, p. 347; Le Nourry, Dissert. p. 1652.

4) Dagegen häufiger *L. Caelii*. S. darüber Lestocq, Disquis. in lib. de m. p., in der Ausgabe von Le Brun und Lenglet Desfresnoy, Paris 1748, Tom. II, p. LVIII ff. Es ist übrigens für die Entscheidung der Frage der Autorschaft dieser Punkt gleichgültig, so viel Werth auch darauf Le Nourry gelegt hat, da aus dem Autornamen des Titels nur darüber einen Schluss zu ziehen erlaubt wäre, wem der Schreiber des Codex und seine Zeit die Schrift beilegten.

De persecutione namhaft macht. Baluze hielt jede Controverse in dieser Sache geradezu für unmöglich. Diese Ansicht schien auch die gelehrte Welt zu theilen, denn es dauerte über 30 Jahre, bis zuerst durch den gelehrten Benedictiner Le Nourry diese Controverse hervorgerufen ward. Er erklärte sich entschieden, obgleich mit schwachen Gründen, gegen die Autorschaft des Lactanz, indem eben ein gewisser, sonst unbekannter Lucius Caecilius der Verfasser sein sollte [5]. Von da an blieb die Streitfrage in der Schwebe. Mehrere angesehene Gelehrte fielen alsbald Le Nourry bei, andere zweifelten wenigstens; aber auch Baluze's Ansicht fand entschiedene Vertheidiger, und in der bedeutendsten Ausgabe des vorigen Jahrhunderts (vom J. 1748) wurde Le Nourry in einer besondern ausführlichen Abhandlung von Lestocq erfolgreich bekämpft. Seit jener Zeit schien der Streit durchaus zu Gunsten des Lactanz entschieden. Noch Bähr in seiner Geschichte der christlich-römischen Literatur [6] 1837 nimmt gar keinen Anstand sich für die Autorschaft desselben zu erklären. In neuerer Zeit aber hat sich die Stimmung geändert. Der neuste deutsche Herausgeber des Lactanz, Fritzsche (1842) hegt schon grosse Bedenken [7], Bernhardy erklärt auch in der letzten Bearbeitung seiner römischen Literaturgeschichte 1865 dies Buch als dem Lactantius fremd, und zwar schon ohne alle Begründung [8].

Bei der vielfältigen Behandlung dieser Streitfrage, bei den mannichfachen und sehr ausführlichen Commentaren, welche gerade dieses Buch gefunden hat, ist das Material zu ihrer Ent-

---

5) In Apparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum, tom. II, Dissert. 6, p. 1643 ff.

6) Supplement-Bd. zur Gesch. der röm. Literatur, 2. Abthl. S. 79.

7) Firm. Lactantii opera. Pars II. Praef. p. IX. — Nach dieser Ausgabe, obgleich sie manches zu wünschen übrig lässt, citire ich im Folgenden die Schrift *De mortibus*.

8) Nachträglich füge ich bei, dass Teuffel in seiner kürzlich erschienenen reichhaltigen Geschichte der römischen Literatur (von welcher die betreffende letzte Lieferung noch nicht herausgekommen war, als ich diesen Aufsatz niederschrieb) die Autorschaft des Lactanz für wahrscheinlich erklärt, und rücksichtlich der Sprache bemerkt: »Wesentliche Verschiedenheit ist noch nicht erwiesen, kleinere Abweichungen würden sich aus der Verschiedenheit des Gegenstands und der Abfassungszeit erklären« etc. S. 825. Auch auf die Stelle der Institut. (V, 23) verweist er hier mit Scharfblick.

scheidung, in soweit das aus der Schrift selbst und ihrer Vergleichung mit den andern Werken des Lactanz gewonnen werden kann, wohl in aller Vollständigkeit schon zu Tage gefördert, denn was der eine nicht fand, wurde von dem andern beobachtet[9]: auch liegt bei weitem das meiste davon so offen da, dass es jedem aufmerksamen Leser von selbst sich darbietet. Die richtige Verwerthung und Ausbeutung dieses Materials hat aber viel zu wünschen übrig gelassen, wie denn auch seit Lestocq meines Wissens die Frage keiner ausführlichern und tiefer eindringenden Untersuchung unterworfen worden ist. Für eine solche muss die Abhandlung Hunzikers, welche den Charakter des Buchs richtig erkennt, und namentlich seinen Werth als geschichtliche Quelle, durch einen Vergleich mit den andern jener Zeit zuerst genauer constatirt, eine treffliche Vorarbeit sein, und wir verdanken ihr auch manche schätzbare Andeutungen.

Jedermann ohne Ausnahme, der von der Lectüre der Institutionen des Lactanz zu der unsrer Schrift übergeht, muss wie Baluze von der grossen Ähnlichkeit der Ausdrucksweise, soweit diese den Wortschatz betrifft, überrascht werden, eine Überraschung, die sich nicht dadurch vermindert, sondern im Gegentheil vermehrt, dass in Betreff der Satzbildung, des eigentlichen Stils im Allgemeinen eine grosse Verschiedenheit zwischen beiden Werken herrscht. In den Institutionen eine oft überströmende Beredtsamkeit, ein ins breite gehender Ausdruck, der sich gern in rhetorischen Fragen weiter bewegt, in der Schrift *De mortibus* eine Darstellung so knapp als möglich, kurze Sätze, die kein unnöthiges Wort enthalten, und solcher, die sich vom Leser ergänzen lassen, selbst nicht selten entbehren. Aber ganz derselbe ist der Wortschatz, die Wahl des Ausdrucks in Wörtern und Redensarten: doch müssen wir hier unterscheiden. Es zeigt diese Übereinstimmung einmal vieles an sich nicht ungewöhnliches, das nur durch seine Menge wirkt, von dem sehe ich hier ganz ab; dann aber anderes, das in mehr oder weniger hohem Grade auffällt. So heisst der Teufel in beiden Werken gewöhnlich schlechtweg *adversarius;* so wird Christus an einer Stelle der Institutionen (IV, c. 21) *Magister Deus*, in dem Buche *De mortibus* an einem Orte (c. 2), der, was wohl zu beachten, mit jener Stelle dem Inhalt wie auch sonst dem Aus-

9) S. in dieser Beziehung namentlich Lestocq, l. l.

drucke nach vollkommen correspondirt, *Magister Dominus* genannt; so wird das Zeichen des Kreuzes, das die Christen sich auf die Stirn machten als Waffe gegen die Dämonen, wenn sie einmal den heidnischen Opfern beiwohnten, in beiden Büchern durch *signum immortale* ausgedrückt[10], indem in den Institutionen da ohne Erwähnung eines bestimmten Falles erzählt wird, dass die Christen damit die Dämonen in die Flucht schlügen, und so die Zeichenschau störten, in dem Buche *De mortibus* aber (und in dieser Quelle allein!) berichtet wird, wie den Diocletian eben ein solches Ereigniss zur Verfolgung der Christen veranlasste: auch hier wieder correspondirt auch sonst der Ausdruck in beiden Darstellungen mannichfach, wenn auch nicht in ungewöhnlicher Weise; so wird ferner in beiden Werken die christliche Kirche nicht bloss als der »Gottestempel« (*templum Dei*) bezeichnet, sondern es wird in den Institutionen (IV, c. 14) das Wort *Ecclesia* durch *domus fidelis* (offenbar für *domus fidelium*) erklärt und in dem Buche *De mortibus* (c. 2) jenem Gottestempel, dem Christenthum, das Attribut *fidele* gegeben; so findet sich der Ausdruck: *majestas Dei singularis*[11]) in beiden; ebenso das Wort *insustentabilis*, das, wie es scheint, sonst kaum vorkommt; so heisst es in den Institutionen (VII, c. 15) von Rom: *manus suas in totum orbem terra marique porrexit* und in dem Buche *De mortibus* (c. 3) von der Kirche: *manus suas in orientem et occidentem porrexit;* andrer weniger auffallender Übereinstimmungen ganz zu geschweigen, wie z. B. dass in den Institutionen der Teufel, in dem Buch *De mortibus* Diocletian *malorum machinator* genannt wird. Zwei der Übereinstimmungen im Ausdruck aber sind besonders hervorzuheben und zu betrachten, von denen die eine namentlich von grosser Bedeutung ist. Einmal werden in beiden Werken die die Christen verfolgenden Kaiser *bestiae* genannt; und zwar wird in den Institutionen diese Bezeichnung, als sie dort Lactanz zuerst ge-

10) Instit. IV, c. 27; De m. p. c. 10. In den Institut. ist hier vorher von dem *signum passionis* die Rede, und so jener Ausdruck verständlich, in der Schrift *De m. p.* aber wird des Kreuzeszeichens vorher gar nicht gedacht, es heisst da schlechtweg: *imposuerunt frontibus suis immortale signum.*

11) Und zwar *majestas* im Sinne von Herrscherwürde, Herrschaft; s. Instit. I, c. 1 u. De m. p. c. 5, u. vgl. c. 1 u. c. 31.

braucht (V, c. 11), motivirt durch Berufung auf die Propheten und, was für Lactanz recht bezeichnend, auch auf Cicero, der den Menschen von thierischer Wildheit für das elendeste Geschöpf erkläre. Lactanz dehnt dort die Bezeichnung zuerst auf alle Menschen, die die Christen bedrängen, aus; und so sind dort solche Stellen der Propheten, die sich auf die Heiden überhaupt, nicht bloss auf ihre Könige, beziehen, zu verstehn, wie die des Hesekiel Cap. 34, namentlich v. 5, 8, 25, 28. Und eben diese Stellen des Hesekiel hat das Buch *De mortibus* im Auge, wie das Schlusscapitel desselben ganz klar zeigt[12], wo selbst Ausdrücke des Propheten wiederkehren. Beide aber, der Verfasser der Institutionen wie der des Buches *De mortibus*, bezeichnen jene *bestiae* genauer als »reissende Wölfe« — was mit eben jenen Stellen des Hesekiel in vollem Einklang steht, wo Gott verspricht seine Schafe gegen die Raubthiere zu schützen. — Die andre, besonders merkwürdige Übereinstimmung des Ausdrucks erscheint noch wichtiger. Lactanz führt eben in dem 5. Buche seiner Institutionen, worin er der Verfolgungen der Christen gedenkt, aus, wie die christliche *virtus* die wahre *justitia* sei, die die Heiden nicht kannten, die aus der *pietas* entspringe, welche selbst die Kenntniss Gottes sei. Diese christliche *justitia*, zeigt er dann im 6. Buche, sei der wahre Kultus Gottes. Und diese Bücher, das 5. und 6., bilden den eigentlichen Kern der Institutionen, welches Werk selbst seinen Titel dieser Anschauung verdankt. Der Verfasser der *Divinae institutiones* bezeichnet daher mit Recht die Christen in der Regel bloss mit dem Namen *justi;* und *justitia* ist ihm ein Synonym für die wahre Gottesverehrung, das Christenthum. Was sagt man nun dazu, dass der Verfasser des Buches *De mortibus* sich derselben Ausdrücke in derselben Weise bedient? So heisst es bei ihm (c. 2) von Petrus, dass er viele in Rom zur *justitia* bekehrte, so von Nero, dass er sich erhob *ad excidendum coeleste templum delendamque justitiam;* so ist an andern Stellen von der Verfolgung der *justi*, des *justus populus* als der Christen die Rede. Und dass dem Verfasser dieses Buchs auch die den Ausdrücken in den Institutionen zu Grunde liegende Anschauung nicht fremd ist, dass sie ihm nicht bloss inhaltslose Synonyma sind, zeigt Cap. 3 die Stelle, wo er die weite Verbreitung des

12) S. die Stelle weiter unten S. 126.

Christenthums bis in die entferntesten Winkel der Erde rühmend, sagt: *nulla denique natio tam feris moribus vivens, ut non, suscepto Dei cultu, ad justitiae opera mitesceret.*

Nach dem eben Dargelegten wird es nicht gerade mehr Wunder nehmen, wenn wir bei diesem Doppelgänger des Lactantius auch der Eigenheit desselben, Citate aus Virgil öfters seiner Darstellung einzuweben, begegnen, sowie der Bekanntschaft mit den jüdisch-christlichen Sibyllinischen Büchern, auf die Lactanz so gern sich bezieht. Beachtenswerth ist immerhin auch, dass nach beiden Werken Christus unter dem Consulat der zwei Gemini gekreuzigt wurde: »*duobus Geminis Consulibus*,« heisst es in beiden [13]. Muss es aber endlich nicht trotz all dem Gesagten überraschen, dass wir in beiden Werken ein und derselben Sentenz, die soviel ich weiss keine sprichwörtliche Redensart im Lateinischen war, mit ganz denselben Worten begegnen, in den Institutionen an ihrer Stelle vollkommen gerechtfertigt, in dem Buche *De mortibus* gleich einer blossen Phrase gebraucht? Es ist der Satz: *Vincit officium linguae sceleris magnitudo.* Die Scheu zu reden, erscheint in dem einen Falle wohl begründet: Lactanz will dort, in dem 23. Cap. des 6. Buchs der Institutionen, einer besondern Species der heidnischen Unzucht gedenken, die auch von andern Kirchenvätern gleichsam als das *non plus ultra* der Ausschweifungen der Heiden gebrandmarkt wird; in dem 38. Cap. des Buchs *De mortibus* aber, wo der Historiker berichtet, wie die Eunuchen des Galerius zu Werke gegangen, um mit den schönsten Weibern den Harem ihres Gebieters zu füllen, nimmt sich jener Satz um so phrasenhafter aus, als ihm die Worte vorausgehn: *et tamen his verbis exprimi res pro indignatione sua non potest* [14]. Auch hier zeigt sich wieder, was, von allem Übrigen abgesehn, auch schon die obigen Erörterungen über die Übereinstimmung in den Ausdrücken *bestiae* und *justitia* erwiesen, dass nicht etwa der Verfasser der Institutionen den des Buches *De mortibus* copirt hat.

---

13) Instit. IV, c. 10, D. m. p. c. 2.

14) Im Fall man Lactanz als Verfasser des Buchs *De m. p.* annimmt, kann man meines Erachtens gar nicht umhin, den Satz *Vincit* etc. als Interpolation zu betrachten. Hieraus ergibt sich schon, wie wenig gleichgültig auch für die Constituirung des Textes die Entscheidung der Streitfrage über den Autor ist.

Dies ist aber ganz unzweifelhaft aus einem andern Grunde. Die Institutionen des Lactanz waren, allermindestens bis zum Ende des 5. Buches (*De justitia*), aber man darf sogleich auch sagen bis zum Ende des 6. (*De vero cultu*), weil es unmittelbar mit dem vorausgehenden zusammenhängt, schon geschrieben, als das Buch *De mortibus* abgefasst wurde; ja, wenn nicht alles täuscht, hat der Schluss des 5. Buches selbst erst die Anregung und Idee zu der Abfassung desselben gegeben. Dieses Werkchen erscheint nämlich als eine historische Tendenzschrift, mehr als ein Erzeugniss der Publicistik, denn der Geschichtschreibung, mit der ausgesprochenen Absicht verfasst, Zeugniss abzulegen von dem traurigen Ausgange derjenigen Kaiser die das Christenthum verfolgten, und insonderheit der seit Diocletian, damit Alle, die dem Schauplatze der Ereignisse fern standen, sowie die Nachkommen erführen, wie Gott seine Majestät in der Vernichtung der Feinde seines Namens zeigte. Gott hatte, schickt der Verfasser voraus, ihre Bestrafung aufgeschoben, um an ihnen ein grosses und wunderbares Exempel zu statuiren, wodurch die Nachkommen lernten, dass er der eine Gott sei und ein Rächer den Gottlosen und Verfolgern gegenüber [15]). Der Verfasser deutet also in dem ersten Satz klar an, dass er nicht bloss als Zeitgenosse, sondern als Augenzeuge berichtet, indem er hier offenbar die Residenz des ersten Augustus, Nicomedien, im Sinne hat. Und in der That ist so die ganze Darstellung abgefasst, dass der Beobachtungsstandpunkt des Erzählers stets Nicomedien ist, wie auch zuletzt Hunziker gezeigt hat (der indessen gleich Andern übersah, dass der Autor selbst ja darauf hinweist). So wird z. B. selbst das wichtige Mailänder Religionsedict erst zu dem Zeitpunkt von dem Verfasser mitgetheilt, wo es nach der Besiegung des Maximin durch Licinius in Nicomedien verkündet wurde [16]). Das ganze Buch ist aber der ausgesprochenen Tendenz gemäss componirt; es werden die Verfolgungen gewissermassen nur erzählt, um das Strafgericht Gottes zu motiviren, das einen jeden der verfolgenden Kaiser in seinem unglücklichen Ende traf, welches eben deshalb immer mit besonderer Ausführlichkeit geschildert wird. Die einzelnen Kaiser treten so als »Exempel« entschieden in

15) c. 1, s. die Stelle im Original weiter unten.

16) c. 48. — Vgl. Hunziker a. a. O., S. 121.

den Vordergrund, und dies gilt namentlich von der Zeit Diocletians, denn die frühern Verfolgungen sind gleichsam nur als Einleitung in aller Kürze behandelt. Wie die Tendenz die Composition des Buchs bestimmt, kann allein schon der Übergang, den der Verfasser im Anfang des 31. Cap. macht, zeigen und recht veranschaulichen; da heisst es: *Ab hoc* (*Maximianus Herculius* nämlich) *Deus*, *religionis ac populi sui vindex*, *oculos ad Maximianum alterum* (*Galerius* nämlich) *transtulit, nefandae persecutionis auctorem, ut in eo etiam virtutem majestatis ostenderet.* — Die Erzählung des Buchs geht bekanntlich bis zum Siege des Licinius über den Maximin, dessen Ende und der Vernichtung der Familien des Galerius, Severus und Maximin durch den Sieger. Die Zeit der Abfassung lässt sich genau genug bestimmen. Das Buch ist jedenfalls vor der Verfolgung des Christenthums durch Licinius geschrieben, aber man kann sogleich noch weiter gehen und sagen, ehe nur Licinius den Christen abhold erschien, oder was fast dasselbe bedeutet, zu der Zeit wo er noch in voller Einträchtigkeit mit Constantin war. Nicht bloss sagt nämlich der Verfasser gegen den Schluss seines Buchs: *hoc modo Deus universos persecutores nominis sui debellavit, ut eorum nec stirps nec radix ulla remaneret;* sondern Licinius, der eben gerade dazu berufen gewesen war, mit diesen Verfolgern so vollständig aufzuräumen, wird mit derselben Verehrung als Constantin behandelt, mit dem er als Werkzeug der Strafe Gottes Hand in Hand gehend erscheint. So sagt der Verfasser im Eingang: *Excitavit Deus Principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt et humano generi providerunt, ut jam, quasi discusso transacti temporis nubilo, mentes omnium pax jucunda et serena laetificet.* Diese *Principes* können keine andern als Licinius und Constantin sein, die beide zusammen, wie das Buch selbst hernach erzählt, das berühmte Religionsedict erliessen, beide vereint jene Tyrannen vernichteten. Gott selbst gibt ja gerade nach unserm Autor und nach ihm allein dem Licinius im Traume durch einen Engel die Anweisung zum Siege; ebenso wie dem Constantin. So erscheint nach dem Verfasser des Buchs Licinius besonders begnadigt. Jener konnte also, als er es schrieb, noch nicht die fernste Ahndung davon haben, dass die Christen von demselben Licinius selbst einmal bedrängt werden könnten. Die Art aber, wie er im Eingang, an der oben angezogenen Stelle, beide, Constantin

und Licinius, Hand in Hand vorführt, wie er dann dort mit den Worten fortfährt: *nunc post tantae tempestatis violentos turbines, placidus aer et optata lux refulsit*, und etwas früher von der nach der Niederlage des Teufels im Erdkreis wiederhergestellten Ruhe spricht und der Wiedererhebung der vor kurzem (*nuper*) darniedergeworfenen Kirche, endlich der Umstand, dass er in Constantin selbst bereits den Hort des Christenthums sieht, macht es mehr als unwahrscheinlich, dass die Schrift auch nur nach dem Ausbruch des Kriegs, den Constantin mit Licinius 314 begann, habe verfasst sein können. Der ganze Charakter der Schrift, namentlich aber ausser dem Eingang [17]) auch der Schluss zeigen vielmehr ganz deutlich, dass sie unmittelbar nach den in ihr zuletzt erzählten Ereignissen verfasst worden ist: fordert doch der Verfasser schliesslich auf, Gott Dank zu sagen, der endlich sein Volk von seinen Verfolgern befreite, den Sieg Gottes zu feiern und ihn zu bitten, dass er den nach zehn Jahren seinem Volke gegebenen Frieden für immer befestige. Die Verfolgung begann ja aber Ende Februar 303 [18]). Hiernach erscheint es mir wenigstens ausser allem Zweifel, dass die Schrift, wenn nicht noch 313, doch spätestens im Anfang d. J. 314, und zwar vor dem Herandrohen selbst des ersten Krieges des Constantin mit Licinius geschrieben ist [19]). Daraus erklären sich auch die ihr inwohnenden Mängel: der Verfasser schreibt noch ganz unter den Eindrücken der Verfolgung, es fehlt ihm die Ruhe der Betrachtung, sowie der Darstellung, daher schon die Schärfe

---

17) *Audivit dominus orationes tuas, Donate etc. Ecce — — profligata nuper ecclesia rursum exsurgit, et majore gloria templum Dei, quod ab impiis fuerat eversum, misericordia domini fabricatur.*

18) Auch die Aufforderung des Verf. zu dem »*Te deum laudamus*« ist undenkbar ohne die Annahme, dass die Schrift alsbald nach dem Siege des Licinius verfasst und edirt sei.

19) Hiernach muss man das ganze, übrigens sehr kurze Capitel 51, welches die Hinrichtung der Valeria und ihrer Mutter erzählt, welche eben nach demselben erst 15 Monate später erfolgte, für eine Interpolation halten, welchen Eindruck es auch formell vollkommen macht. Der Beginn des 52. Cap. schliesst sich unmittelbar an das Ende des 50. an. Ebenso ist hiermit die Frage über das Todesjahr Diocletians definitiv entschieden, und zwar für die gewöhnliche Annahme (313): denn da in der Schrift seines Todes gedacht wird, ist der ausserdem sehr unsichere Schluss aus der Stelle des Zosimus auf das Jahr 316 ganz unhaltbar. Vgl. Hunziker a. a. O., S. 246, Anm. 1.

und die Einseitigkeit seines Urtheils; aber er hat sich auch nicht die Zeit genommen, sein Material zu vervollständigen, er hat nur aufgezeichnet was er in Nicomedien selbst gesehn und ihm dort zu Ohren gekommen: war es ihm doch nicht so wohl darum zu thun eine Geschichte zu schreiben, als vielmehr Gott, den Sieger über das Heidenthum, zu verherrlichen, und den Heiden selbst die Lehre zu geben, dass auch hier auf Erden schon das Gericht Gottes die Verfolger der Christen treffe.

Diese Idee des Werkes findet sich nun in den Institutionen des Lactanz wieder, und speciell im Hinblick auf dieselben Fürsten ausgesprochen. Wie oben schon angedeutet, musste der Schluss des 5. Buchs zu einer solchen Darstellung, wie sie in der Schrift *De mortibus* gegeben ist, geradezu auffordern (und man möchte hier schon fragen, wen eher als den Verfasser der Institutionen selber?). Nachdem Lactanz dort zuletzt untersucht hat, aus welchen Gründen Gott die Verfolgungen der Christen zulasse, deren hier als noch fortdauernder, gegenwärtiger mit zornigen Worten gedacht worden ist, schliesst er mit dem folgenden Capitel: *Quidquid ergo adversum nos mali principes moliuntur, fieri ipse permittit. Et tamen injustissimi persecutores, quibus Dei nomen contumeliae ac ludibrio fuit, non se putent impune laturos, quia indignationis adversus nos ejus quasi ministri fuerunt. Punientur enim judicio Dei, qui accepta potestate supra humanum modum fuerint abusi, et insultaverint etiam Deo superbius, ejusque nomen aeternum vestigiis suis subjecerint impie nefarieque calcandum. Propterea vindicaturum se in eos celeriter pollicetur et exterminaturum bestias malas de terra. Sed idem, quamvis populi sui vexationes et hic in praesenti soleat vindicare, tamen jubet nos exspectare patienter illum coelestis judicii diem, quo ipse pro suis quemque meritis aut honoret, aut puniat. Quapropter non sperent sacrilegae animae contemtos et inultos fore, quos sic obterunt. Veniet, veniet rabiosis et voracibus lupis merces sua, qui justas et simplices animas, nullis facinoribus admissis, excruciaverunt. Nos tantummodo laboremus, ut ab hominibus nihil aliud in nobis nisi sola justitia puniatur. Demus operam totis viribus, ut mereamur a Deo simul et ultionem passionis et praemium.* Lactanz spricht hier nicht bloss im Allgemeinen von der Bestrafung der Verfolger des Christenthums, sondern mit ganz specieller Rück-

sicht auf die *bestiae malae*, deren er als gegenwärtiger Verfolger in diesem Buche der Institutionen gedacht hat, wie auch schon das **sic obterunt** zeigt; so sind unter den *mali principes*, den *injustissimi persecutores* die Kaiser der Zeit gemeint, wo er dies Buch verfasste, namentlich jene, c. 11 desselben Buchs aufgeführte *vera bestia*, *cujus una jussione funditur ater ubique cruor* etc., von der es eben dort weiter heisst: *Nemo hujus tantae belluae immanitatem potest pro merito describere, quae uno loco recubans, tamen per totum orbem dentibus ferreis saevit et non tantum artus hominum dissipat, sed et ossa ipsa comminuit, et in cineres furit, ne quis exstet sepulturae locus* — worauf noch ebendaselbst der Diener des *furor alienus*, der Satelliten der *jussio impia* gedacht wird, wie eines in Phrygien, der eine ganze Christengemeinde zugleich mit ihrem Versammlungshaus (*conventiculum*) verbrannte. Von jenen *mali principes* sagt nun Lactanz in dem citirten Schlusscapitel des 5. Buchs, dass sie nicht von Gott ungestraft bleiben würden, er habe vielmehr verheissen (in der Stelle des Propheten Hesekiel[20]), woraus Lactanz den Ausdruck *bestiae* selbst entlehnt hatte) noch auf Erden sein Volk zu rächen und solche *bestiae* zu vertilgen; sollte dies aber auch nicht der Fall sein, meint Lactanz weiter, so würden sie ihre Strafe wenigstens beim jüngsten Gericht finden, dessen sich die Christen dann nur gedulden möchten. Als Lactanz diese Stelle schrieb, war also das Strafgericht über die *mali principes* seiner Zeit noch nicht hereingebrochen, welches der Verfasser des Buchs *De mortibus* zu schildern unternommen hat, der eben Gott als den »Rächer seines Volks« erweist, und auf dieselbe Stelle des Hesekiel Bezug nehmend, die Vertilgung der *bestiae malae* erzählte. Man vergleiche nur mit den oben citirten Worten der Institutionen den folgenden Satz aus dem letzten Capitel der Schrift *De mortibus*, auf den wir schon früher hinwiesen: *Cujus (sc. Dei) aeternae pietati gratias agere debemus, quod tandem respexit in terram, quod gregem suum partim vastatum a lupis rapacibus, partim vero dispersum, reficere ac recolligere dignatus est, et bestias malas exstirpare, quae divini gregis pascua protriverant, cubilia dissipaverant.* Und dazu vgl. fer-

20) c. 34, v. 25. *Et faciam cum eis pactum pacis, et cessare faciam bestias pessimas de terra: et qui habitant in deserto, securi dormient in saltibus.*

ner, namentlich mit dem *jubet nos exspectare* etc., die auch schon früher angezogene Stelle des Eingangs der Schrift: *Distulerat enim poenas eorum (sc. tyrannorum) Deus, ut ederet in eos magna et mirabilia exempla, quibus posteri discerent, et Deum esse unum, et eundem vindicem* etc. — Muss man nicht hiernach annehmen, dass der Verfasser des Buchs *De mortibus* gleichsam nur hat bestätigen wollen, was der Verfasser der Institutionen behauptete, nachdem die Folgezeit nach deren Abfassung, oder mindestens nach der Abfassung der beiden vorletzten Bücher derselben, mehr als Lactanz denken konnte, oder ahnte, (der ja selbst im Nothfall auf das jüngste Gericht die Christen vertröstete) den Spruch des Propheten an jenen Kaisern, ihren Dienern, und ihrem Geschlechte erfüllte? So schliesst sich die Schrift *De mortibus* gewissermassen als eine Ergänzung an die Institutionen an, ganz in derselben Art, wie Lactanz es liebte, das eine seiner Werke an das andere zu knüpfen. So verweist er schon in seiner ersten Schrift *De opificio Dei*, in der er den Beweis für die Existenz einer göttlichen Vorsehung zu liefern unternimmt, auf die Institutionen selbst, als deren Vorläuferin sie nur erscheinen soll, während sie selbst zugleich eine Ergänzung zu dem 4. Buch der Republik Cicero's bilden sollte. Und an die Institutionen reiht er wieder als ein Supplement die Schrift *De ira Dei*, die er dort als solches ankündigt, um den Satz dass Gott zürne, eingehender zu erörtern und zu erweisen. So wenig Lactanz nun auch an der oben citirten Stelle der Institutionen die Schrift *De mortibus* voraussehen und ankündigen konnte, so kann es doch nicht mit Unrecht auffallen, dass er in dieser, wenn er ihr Verfasser war, nicht auf jene zurückwies. Aber waren die Institutionen schon herausgegeben, als diese Schrift publicirt ward? Liesse sich diese Frage sicher verneinen, so wäre freilich die Autorschaft des Lactanz in Betreff der Schrift *De mortibus* ausser Zweifel. Aber er kann ja auch aus irgend einem andern Grunde jene Hinweisung unterlassen haben, die die historisch-publicistische Schrift keineswegs irgendwie und wo verlangte.

So viel geht aber aus jener Stelle der Institutionen mit voller Gewissheit hervor, dass sie nicht später als 310 geschrieben sein kann, da noch in diesem Jahre derjenige der hier in Betracht kommenden Kaiser, welchen zuerst das göttliche Strafgericht ereilte, umkam, Maximianus Herculius nämlich; im Frühling

des folgenden Jahres 311 nahm auch schon Galerius ein schreckliches Ende. Aber man kann die Abfassungszeit der Institutionen doch noch etwas genauer bestimmen. Die erste Anregung zu ihrer Abfassung erhielt Lactanz, wie er uns selbst erzählt [21], in der ersten Zeit der Diocletianischen Verfolgung. Lactanz war damals noch, wie er an dieser Stelle sagt, Lehrer der römischen Beredtsamkeit in Nicomedien. Da traten, »als es geschehen war, dass der Tempel Gottes umgestürzt worden«, zwei Heiden dort mit Werken gegen das bereits darniederliegende Christenthum [22] auf, das eine von 3 Büchern, das andere von zwei Büchlein, um die Christen zum Heidenthum zu bekehren. Bei dem Volumen dieser Werke müssen wir, da selbst den Gedanken zu ihrer Abfassung den Autoren erst der Ausbruch der Verfolgung [23] und wahrscheinlich ihre Wirkung auf die Charakterschwachen unter den Christen eingegeben, annehmen, dass sie nicht wohl vor dem Ende des Jahres 303 erschienen sein können. Lactanz wurde durch sie zu dem Entschluss gebracht, eine neue Apologie des Christenthums zu schreiben, aus der sich dann seine Institutionen entwickelten; seine Apologie sollte aber keineswegs, sagt er, eine Antwort auf jene werthlosen Schriften sein, die man mit ein paar Worten hätte abthun können [24]. Sie veranlassten ihn also nicht, alsbald zum Werke zu schreiten. Dies geschah auch in der That nicht. Er legte erst seine Professur in Nicomedien nieder, und verfasste zunächst das Werkchen *De opificio Dei*, in dem er eben erwähnt, dass er jene Stelle aufgegeben, und er zugleich, wie schon oben bemerkt, am Schlusse sagt: *Statui enim, quam multa potero, literis tradere quae ad vitae beatae statum spectent, et quidem contra philosophos* etc. etc. Hiermit werden die Institutionen deutlich be-

21) Instit. V, c. 2.

22) *jacenti atque abjectae veritati* a. a. O. und weiter unten: *eodem ipso tempore, quo justus populus nefarie lacerabatur, tres libros evomuit* etc.; — *Omnes tamen id arguebant quod illo potissimum tempore id operis esset aggressus quo furebat odiosa crudelitas. — — Alius eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tum e numero judicum, et qui auctor inprimis faciendae persecutionis fuit: quo scelere non contentus etiam scriptis eos, quos afflixerat, insecutus est. Composuit enim libellos duos* etc.

23) Dies wird durch die in der vorausgehenden Anmerkung aufgeführten Stellen vollkommen belegt.

24) A. a. O., c. 4.

zeichnet. Damals also war er noch immer bloss beim Entschluss. Auch die der Stelle unmittelbar vorausgehenden Sätze sind von Wichtigkeit: *Haec ad te, Demetriane,* — heisst es dort — *interim paucis et obscurius fortasse quam decuit, pro rerum ac temporis necessitate peroravi: quibus contentus esse debebis, plura et meliora lecturus, si nobis indulgentia coelitus venerit. Tunc ego te ad verae philosophiae doctrinam et planius et verius cohortabor.* Offenbar wird da auf die Heftigkeit der Verfolgung der Christen angespielt, die es nicht erlaube ein solches Werk als das beschlossene herauszugeben, ja schon zu verfassen. Wenn nun die Schrift *De opificio Dei* nach dem Dargelegten nicht wohl vor dem Jahre 304 verfasst sein kann, so können wir auf Grund der von Lactanz hier gemachten Bemerkungen für den Beginn der Abfassung der Institutionen keinenfalls einen frühern Termin als das Jahr 305 annehmen, um so weniger, als gerade im J. 304 der allgemeine Opferzwang eingeführt wurde[25]. Der erste Sturm der Verfolgung musste wenigstens vorüber sein, um die Musse (und bei Lactanz auch wohl den Muth) zur Ausarbeitung eines solchen Werkes philosophischen Nachdenkens finden zu können. Aber es ist sogar ein noch späterer Termin viel wahrscheinlicher. Mindestens das fünfte Buch der Institutionen, in dem sich die oben schon öfter berührte Schilderung der Verfolgung der Christen findet, ist sicher noch ein paar Jahre später als 305 verfasst. Es wird einmal da von der Art, wie die Beamten die kaiserlichen Edicte ausführten, und die Verfolgung ins Werk setzten, als von etwas der Vergangenheit schon anheimgefallenen gesprochen, wenn auch andrerseits die Darstellung zeigt, dass die Edicte noch nicht aufgehoben sind, (aber man weiss ja, die Heiden wurden der Verfolgung selbst viel früher müde). So heisst es dort c. 11 u. A.: *Quae autem per totum orbem singuli gesserint, enarrare impossibile est: quis enim voluminum numerus capiet tam infinita, tam varia genera crudelitatis? Accepta enim potestate pro suis moribus quisque saeviit. Alii prae nimia timiditate plus ausi sunt quam jubebantur* etc. etc. Die Perfecta liefern den Beweis für unsre Behauptung: Lactanz würde sich sonst des Präsens bedient haben. Unter den einzelnen Fällen aber, deren Lactanz hier gedenkt, folgt dann auch jener schon oben erwähnte von der Verbrennung einer Gemeinde

25) S. Hunziker a. a. O., S. 178.

in Phrygien. Nun setzt Hunziker dieses Ereigniss in sehr glaubhafter Weise frühstens in das Jahr 306, wie er überhaupt annimmt, dass diese Schilderung der Institutionen von der Willkür und Grausamkeit der Beamten gegen die Christen in die Zeit des Primats des Galerius zu setzen sei[26]. Dieser Ansicht möchte ich beipflichten. Denn, wenn nach unsrer obigen Untersuchung die Abfassung der Institutionen frühstens i. J. 305 begonnen wurde, so kann das 5. Buch aller Wahrscheinlichkeit zufolge erst nach der Abdankung Diocletians, die schon im Mai 305 eintrat, geschrieben worden sein, und unter der *vera bestia*, als deren Satelliten jene Beamten bezeichnet werden, nur Galerius verstanden sein, denn in der oben angeführten Stelle wird die *bestia* als noch immer drohend hingestellt; Diocletian aber konnte, nachdem er sich in das Privatleben zurückgezogen, zumal mit Galerius verglichen, unter dessen neueren Verfolgungen man gerade litt, nicht mehr so furchtbar erscheinen. Und so würde denn auch in dieser Beziehung wieder der Verfasser der Institutionen mit dem des Buchs *De mortibus* einerlei Ansicht sein[27]. Dieser sieht ja in Galerius den eigentlichen Urheber der Verfolgung; er ist ihm der ärgste unter allen jenen Feinden des Christenthums; er gerade wird von ihm auf das härteste behandelt; auf Galerius, wie er ihn schildert, passt der Ausdruck *bestia* am meisten, so wenn er die Schilderung seiner Persönlichkeit (c. 9) mit den Worten beginnt: *Inerat huic bestiae* ***naturalis*** *barbaries et feritas a Romano sanguine aliena.* Darüber kann wenigstens gar kein Zweifel sein, dem Verfasser des Buchs *De mortibus* war gerade Galerius die *vera bestia* und kein Andrer.

Die Institutionen wären also, wenn wir die äussersten Termine setzen (und nicht annehmen wollen, das letzte Buch sei

---

26) Hunziker, a. a. O., S. 229 f.

27) Dazu passt durchaus, dass was Lactanz an dieser Stelle der Institut. von der *vera bestia* sagt, dass sie *non tantum artus hominum dissipat, sed et ossa ipsa comminuit, et in cineres furit, ne quis exstet sepulturae locus* der Verf. der Schrift *De mortibus* von Galerius aussagt, selbst im Ausdruck an die eben citirten Worte erinnernd, c. 21, Ende: *Hinc rogo facto cremabantur corpora jam cremata. Lecta ossa et in pulverem comminuta jactabantur in flumine ac mare.* — Unrichtiger Weise hat man die Stelle des Eusebius Hist. eccles. VIII, c. 6 bei der obigen der Instit. angezogen, denn es ist da nicht von der Asche, sondern den Leichnamen der Hofleute die Rede, die in das Meer geworfen wurden.

dem 5. und 6. erst nach Jahren hinzugefügt), zwischen 305 und 310 verfasst, oder was wahrscheinlicher 307—310; ihre Herausgabe aber lässt sich mindestens vor des Galerius Tod, Frühjahr 311, kaum denken. So liegt also zwischen ihr und der Abfassung des Buchs *De mortibus* — wenn jene nicht etwa gar später als diese erfolgte — nur ein sehr kurzer Zeitraum, von ein paar Jahren. Und dies fällt bei der Entscheidung der Streitfrage nicht wenig ins Gewicht.

Fügen wir nun zu all den auffallenden Übereinstimmungen, deren wir gedachten, endlich noch eine, die an sich schon sehr merkwürdig, in Verein mit jenen aber wahrhaft frappiren muss: es ist die Schrift *De mortibus* an einen Donatus gerichtet, und nicht etwa bloss in der Überschrift, was ein späterer Zusatz sein könnte, nein dieser Donatus wird weitläufig in der Schrift selbst apostrophirt und als Zeuge aufgerufen — und an einen Donatus ist auch die unbestrittene Schrift des Lactanz *De ira Dei*, und gerade die: vom Zorn Gottes adressirt! Will man nun nicht auf dem Gebiete der Literaturgeschichte Wunder für möglich halten, so lässt sich jene Reihe von Übereinstimmungen, von denen ein Plagiator wenigstens eine Anzahl direct vermieden haben würde, absolut nicht anders erklären, als mit der Alternative: die Schrift *De mortibus* ist von Lactanz, oder sie ist von Einem verfasst, der für Lactanz gelten wollte. Hierzwischen gibt es meines Erachtens keinen Ausweg; denn auch die Spiele des Zufalls haben ihre Grenzen. Ist der zweite Fall nun aber annehmbar für die Zeit, wo die Schrift abgefasst sein will, die Jahre 313—14? Ist es denkbar, dass so kurze Zeit nach der Herausgabe der Institutionen ein Glaubensgenosse des Lactanz, ein Bürger derselben Stadt Nicomedien, ein Mann, der seiner Darstellung nach als ein höchst begabter Schriftsteller erscheint, und der in Anbetracht all dieser Umstände dem Lactanz persönlich gar nicht unbekannt bleiben konnte, in einer sozusagen unter den Augen desselben abgefassten Schrift die Tendenz verfolgt haben sollte, sie als ein Werk des Lactanz erscheinen zu lassen? Er sollte in dem, wenn damals, doch in leidenschaftlicher Aufregung geschriebnen Büchlein, zugleich mit grösster Bedächtigkeit sich der Kunst literarischer Täuschung befleissigt haben? Ich glaube, diese Frage wird wohl kaum Jemand bejahen wollen. Ebensowenig aber lässt sich diese Annahme für die ältere christliche Zeit überhaupt,

das vierte Jahrhundert sowie die nächstfolgenden machen; denn vor Allem, kein christlicher Schriftsteller würde in dem Buche, wäre es damals geschrieben, Licinius mit diesem Heiligenschein geschmückt entlassen haben, ihn der selbst zu einem Verfolger der Christen, zu einem Feinde Constantins geworden war; es genügt dafür, auf das Urtheil des Eusebius hinzuweisen[28]; damit würde der Simulant die Maske selbst gelüftet haben, denn von Lactanz selbst hätte sich nach dem Jahre 314 so etwas nicht denken lassen: zeigt dies doch klar der spätere Zusatz im Beginne der Institutionen, der sich schon in einigen der ältesten Handschriften findet, die Anrede an Constantin, worin dieser direct zur Vernichtung des Licinius aufgefordert wird — ein Zusatz, auf dessen Authenticität ich hernach zurückkomme, die h i e r aber gleichgültig ist, da es genügt dass man Lactanz denselben zutraute. Nur die eine Möglichkeit bleibt für die zweite Annahme übrig, dass das Buch ein Machwerk des 16. oder 17. Jahrhunderts[29] und die Handschrift selbst eine Fälschung sei. Es wäre dann ein Werk des kunstvollsten literarischen Betruges und grösster Gelehrsamkeit. Der Verfasser hätte dann ebenso wie den Ort der Abfassung, auch die Zeit derselben genau gewählt und festgehalten, und diese wie jenen mit Rücksicht auf die Absicht für Lactanz zu gelten; denn die Annahme einer spätern Zeit hätte die des Orts ganz zweifelhaft gemacht: nach dem Jahre 313 und keinesfalls vor demselben trat ja Lactanz in die Dienste Constantins[30]. Aber pflegt ein literarischer Betrüger sein Licht unter den Scheffel zu stellen? Wird er ein solches Werk in einer obscuren Klosterbibliothek verstecken, mit der Gefahr, dass es vielleicht nie aufgefunden werde? Oder sollen wir uns ihn im Complot mit dem Grafen Foucault denken? Ich gestehe, dass ich hier keinen verständigen Ausweg sehe. Auch erweckt die Handschrift, wie mir auch der zukünftige Herausgeber der Schrift für das Wiener *Corpus script. eccles.* versichert,

28) Hist. eccles. X, c. 8.

29) An das spätere Mittelalter kann in dieser Beziehung gar nicht gedacht werden, theils aus dem oben angeführten Grund (der Licinianischen Verfolgung), der hier noch immer gültig bliebe, theils weil damals kein Autor ein solches Latein hätte schreiben können, noch auch die zu der Fabrication der Schrift nöthige nicht geringe historische Gelehrsamkeit besitzen konnte.

30) Und dann wäre es aus demselben Grunde auch ganz unmöglich gewesen, Lactanz zu Licinius' Lobredner zu machen.

nicht den geringsten Verdacht, ein solches Falsificat zu sein. Und welche Talente, und welches Wissen müsste ein solcher Betrüger vereinigt haben! Eine historische Schrift die mit der Prätention auftritt, von einem Augenzeugen verfasst zu sein, lässt sich nicht so leicht wie ein philosophisches oder poetisches Werk fabriciren. Mir ist wenigstens ein Beispiel von einem literarischen Betruge der Art, wie er hier vorliegen würde, nicht bekannt.

So bleibt meines Erachtens schliesslich nichts anders übrig, als die Autorschaft des Lactanz selbst anzunehmen, die ich selbst vor dieser Untersuchung entschieden bezweifelte. Aber was hindert uns denn an dieser Annahme, was erweckt solche starke Zweifel? Ich finde nur zwei Gründe, die nicht, wie die andern dagegen vorgebrachten [31], von vornherein sogleich abzuweisen sind; der eine, dass die Gesinnung, in der die Schrift abgefasst ist, nicht des Verfassers der Institutionen würdig sei, der andre, dass der Stil im eigentlichen, engern Sinne des Worts, wie wir oben schon bemerkten, so sehr von dem der Institutionen und der andern authentischen Schriften des Lactanz verschieden ist. Der erste Grund ist am wenigsten stichhaltig. Die leidenschaftliche Heftigkeit, womit der Verfasser der Schrift *De mortibus* gegen die verfolgenden Kaiser verfährt, finden wir in den Institutionen an einzelnen Stellen [32] ebenso wieder. Dazu muss man in Betreff mancher Ausschreitungen der Schrift *De mortibus* ihrer Abfassungszeit Rechnung tragen; was aber speciell die in widerwärtige Einzelnheiten eintretende Darstellung der letzten Krankheit des Galerius angeht, auch der ganzen Tendenz der Schrift, in welcher Gott als der alttestamentliche Gott der Rache sozusagen verherrlicht wird: die grauenhafte Krankheit des Galerius entspricht den von ihm verübten Gräueln [33]. Diese Tendenz ist ja aber gerade den Institutionen entlehnt. Und, zu

31) So die Le Nourry aus dem Titel des Buches und dem Namen des Verfassers, aus der Incorrectheit, resp. Unklarheit einzelner Ausdrücke, die ja auf Rechnung der schlechten Überlieferung zu setzen sind, entnimmt, oder aus scheinbaren Widersprüchen mit den Institutionen, die er ausserdem nur andeutet, s. seine Dissert. c. 2. Alle diese Einwände sind von Lestocq, Heumann und den spätern Herausgebern, grösstentheils leicht, widerlegt worden.

32) Da gerade wo Lactanz von den Verfolgungen der Christen handelt.

33) Vgl. auch oben S. 122.

allem Überfluss, hat eben Lactanz noch in einer besondern Schrift den Zorn als nothwendige Eigenschaft Gottes vertheidigt.

Was aber die Verschiedenheit des Stiles betrifft, so liegt die wesentlich nur in dem früher Angezeigten[34]). In der historischen Schrift ein, mitunter selbst übertriebenes Streben nach Kürze, in der philosophischen im Gegentheil eine redselige Breite; verwickelte Constructionen aber, oder auch nur ein schwierigerer Periodenbau findet sich auch da nicht, beide Darstellungen zeigen vielmehr eine seltene Klarheit, und der Wortschatz ist ganz derselbe. Ja, eine Eigenthümlichkeit des Lactanzischen Stils kehrt auch in der Schrift *De mortibus* wieder, so wenig sie da am Platze ist, nämlich den Übergang durch eine Frage zu vermitteln. So beginnt, nachdem im 7. Capitel Diocletian charakterisirt ist, das 8. mit den Worten: *Quid frater ejus Maximianus, qui est dictus Herculius? Non dissimilis ab eo. Nec enim possent* etc. Und selbst diese Manier das *verbum substantivum* ergänzen zu lassen, findet sich in den Institutionen auch nicht selten; so z. B. II, c. 8: *Haec enim non terra per se gignit, sed spiritus Dei, sine quo nihil gignitur. Non ergo Deus ex materia, quia* etc. Auch die rhetorische Wiederholung des Demonstrativs *hic* findet sich in dem Buche *De mortibus* wie in den Institutionen so häufig, z. B. c. 16: *hoc est esse discipulum Dei, hoc est militem Christi* und Instit. VI, c. 24: *hic est verissimus ritus, haec illa lex Dei,* oder c. 21: *haec est voluptas vera — — haec est non caduca* etc. Je weniger Lactanz aber von Haus aus Historiker war, um so leichter musste bei einer ihm bis dahin ganz fremden Darstellungsweise sein Stil ein künstlich gemachter, affectirter werden; zumal wenn man bedenkt dass Lactanz Lehrer der Grammatik und Rhetorik war. Er wollte vielleicht hier durch Taciteische Kürze wirken; sich als christlicher Tacitus zu versuchen, konnte der Gegenstand den christlichen Cicero wohl auffordern; so wenig der Stil der Schrift sonst dem des Geschichtschreibers der Zeiten des Caligula und Nero gleicht. Die dem Lactanz eigenthümliche Beredtsamkeit, der Stil der Institutionen findet sich übrigens in einer längern Stelle, dem 16. Capitel, vollkommen wieder, worin der Verfasser, seine Erzählung unterbrechend, den Donatus apostrophirt, um ihn als Blutzeugen der Verfolgung aufzurufen und sein christliches Martyrthum

---

34) Vgl. zu dem Folgenden auch oben Anmerk. 8, Teuffels Urtheil.

zu preisen. Der Stil dieses Capitels gleicht dem der Erzählung in dem Buche nicht im Geringsten mehr, als der Stil der Institutionen. Diejenigen also, die des Stils wegen die Schrift dem Lactanz absprechen, müssten jenes Capitel als eine Interpolation betrachten eines geschickten Nachfolgers wenigstens, um nicht zu sagen Nachahmers, des christlichen Cicero. Man sieht auch hier wieder, es ist unglaublich schwer bei genauerer Betrachtung die Schrift dem Lactanz abzusprechen, sobald man nicht sie für ein Falsificat zu erklären sich entscheidet.

Schliesslich will ich noch einen fraglichen Punkt der Institutionen, den ich schon oben berührt habe, und der mit unsrer Untersuchung mindestens in einem entfernteren Zusammenhang steht, einer kurzen Erörterung unterwerfen. In dem ersten Capitel des ersten Buchs und am Schlusse des vorletzten Capitels des letzten Buchs findet sich eine längere an den Kaiser Constantin gerichtete Stelle, die erstere in einer ganzen Anzahl Handschriften, worunter eine der ältesten, die andre nur in ein paar späten Manuscripten. Jene erscheint auf den ersten Blick als eine Einschaltung, die andre, die am Ende eines Capitels, als ein Zusatz, offenbar im Hinblick auf die erstere Stelle geschrieben, beide übrigens in Lactanzischem Stile. In der ersten heisst es, dass der Verfasser das Werk unter den Auspicien des Kaisers Constantin beginne, der zuerst unter den römischen Fürsten die Majestät des einen und wahren Gottes anerkannt habe. *Nam cum ille dies*, fährt er fort, *felicissimus orbi terrarum illuxisset, quo te Deus summus ad beatum imperii culmen evexit: salutarem universis et optabilem principatum praeclaro initio auspicatus es, cum eversam sublatamque justitiam reducens, teterrimum aliorum facinus expiasti.* Dafür werde Gott Constantin Glück und langes Leben verleihen, dass er als Greis noch die Herrschaft besitzen und sie seinen Kindern überliefern werde. *Nam malis qui adhuc adversus justos in aliis terrarum partibus saeviunt, quanto serius, tanto vehementius idem omnipotens mercedem sceleris exsolvet* — — Durch das *aliis terr. part.* wird ganz offenbar angezeigt, dass ein Theil des römischen Weltreichs noch unter einer andern Herrschaft[35] stand, und in ihm wurden

35) Darauf weist auch das »*Nam*« hin, der Zusammenhang des durch *Nam* eingeführten Satzes mit dem vorausgehenden ist dieser: dir wird Gott lohnen, indem er dir und deinen Kindern die Herrschaft lassen wird,

die Christen verfolgt. Im Hinblick auf die vorausgehende im Original von uns ausgehobene Stelle aber unterliegt es gar keinem Zweifel, dass hier nur die Licinianische Verfolgung gemeint sein kann, wie dies auch schon Baluze und Tillemont u. A. richtig bemerkten. Der Zusatz ist also erst nach Beginn dieser Verfolgung gemacht und vor dem darauf ausgebrochenen zweiten Krieg des Constantin mit Licinius, demnach zwischen c. 318 und 323. Bei dem Verhältniss aber in dem Lactanz zu Constantin stand, ist es geradezu absurd zu denken, ein Andrer habe damals oder überhaupt bei Lebzeiten des Constantin diesen Zusatz machen können. Will man aber annehmen, er sei noch später von einem Abschreiber eingefügt, so muss man eine solche Annahme doch zu motiviren im Stande sein. Ich finde aber gar kein stichhaltiges Motiv denkbar. Ja, wenn etwa Hieronymus gesagt hätte, das Werk sei dem Constantin gewidmet gewesen! Als Zusatz, der nicht ursprünglich im Text stand, ist freilich die Stelle von dem Herausgeber der Institutionen zu behandeln, und demgemäss einzuklammern, aber für eine Entfernung aus dem Text müsste der Herausgeber triftige Gründe vorbringen. Ein solcher ist der nicht, dass in einer Anzahl Handschriften der Zusatz fehlt. Es lässt sich vielmehr wohl denken, dass Lactanz damals eine neue Ausgabe seiner Institutionen besorgte, und dabei diese Stelle einschaltete. Etwas ganz anderes ist es mit dem zweiten Zusatz, der den Schlussworten des Werks vorausgeht: für seine Hinzufügung durch einen spätern Schreiber lässt sich allerdings von vornherein ein Grund denken; sie erscheint nämlich schon durch den ersten Zusatz motivirt. Ein Schreiber konnte hier am Schluss eine erneute Anrede an Constantin um so eher vermissen, als Lactanz auch in seinen andern Schriften zu denjenigen an die sie gerichtet sind, am Schluss sich noch einmal zurückwendet, so, wenn wir die *De mortibus persecutorum*, worin es auch der Fall ist, aus dem Spiele lassen, in der *De opificio Dei* und *De ira Dei*. Nun findet sich ferner dieser zweite Zusatz nur in ein paar der spätesten Handschriften. Warum sollten ihn die andern, die den ersten haben, weggelassen haben? Dies erscheint unerklärlich. Aber auch der Inhalt des

---

»denn« von dem andern Kaiser, deinem Gegner, hast du nichts zu fürchten, ihn wird schon die Strafe Gottes treffen.



zweiten Zusatzes erregt das grösste Bedenken. Er erscheint nämlich zum Theil als eine blosse wortreichere Wiederholung des ersten, zum Theil aber widerspricht er ihm. Es wird hier einmal das Lob Constantins wieder, und weit überschwenglicher und ausführlicher gesungen; dann aber heisst es hier, dass Niemand mehr den Namen Gottes den Christen zum Verbrechen mache, dass Constantin von der Vorsehung berufen worden, die Bösen (*malos*) aus der Republik zu entfernen, *quos summa potestate dejectos in manus tuas idem Deus tradidit, ut esset omnibus clarum, quae sit vera majestas. Illi enim, qui ut impias religiones defenderent, coelestis ac singularis Dei cultum tollere voluerunt, profligati jacent — — Illi poenas sceleris sui et pendunt et pependerunt: te dextera Dei potens ab omnibus periculis protegit, tibi quietum tranquillumque moderamen cum summa omnium gratulatione largitur.*« — Hieraus geht also hervor, dass dieser zweite Zusatz ebenso gewiss nur nach der Besiegung des Licinius i. J. 324 geschrieben sein kann, als der erste nur vor derselben. Niemand verfolgt jetzt die Christen mehr; die Bösen von denen es im ersten Zusatz heisst, dass Gott ihnen den Lohn ihres Verbrechens zahlen werde, erhalten und erhielten ihn bereits; Constantin, durch Gott beschützt, hat gesiegt, und erfreut sich nun einer ruhigen unangefochtenen Herrschaft unter allgemeiner Zustimmung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der zweite Zusatz im Hinblick auf den ersten geschrieben ist, wie selbst einzelne Ausdrücke und Wendungen desselben hier wiederkehren [36]). Ist der zweite Zusatz nicht die Zuthat eines spätern Abschreibers, so müssten wir eine dritte Ausgabe der Institutionen annehmen, bald nach d. J. 324, also etwa um die Zeit der Kirchenversammlung von Nicaea veranstaltet; als deren Herausgeber man übrigens auch einen Andern als Lactanz sich

---

36) So die *majestas Dei singularis*; die *tutela Romani nominis* (I, c. 1) und *humani generis* (VII, c. 26), das *mercedem sceleris exsolvere* dort, und das *poenas sceleris pendere* hier u. s. w. Auffallend ist der Gebrauch von *sopire* im Eingang des zweiten Zusatzes (*omnia figmenta sopita sunt*), während das letzte Wort, das dem ersten Zusatz vorausgeht, ein *sopiamus* ist! Es bedünkt einen, als sei dasselbe dem Schreiber des zweiten Zusatzes in die Feder geflossen, weil er zu seiner Abfassung auf den ersten hingeblickt, und habe nun eine wunderliche Anwendung gefunden!

denken könnte, da in dem zweiten Zusatz nirgends der Autor als solcher hervortritt. Denn die Worte, womit jener sich endigt: *Cui (sc. Deo) nos quotidianis precibus supplicamus, ut te imprimis — — custodiat* etc., haben keinen solchen persönlichen Charakter. Ich kann aber nicht läugnen, dass nach dem Dargelegten der zweite Zusatz mir so verdächtig erscheint, dass ich seine Entfernung aus dem Text vollkommen gerechtfertigt finde.

Herr *Roscher* las über *die deutsch-russische Schule der Nationalökonomik.*

Wie die slavische Völkerfamilie überhaupt an geistiger Initiative der germanischen bekanntlich nachsteht, so hat sie bisher immer zu ihrer eigenen vollen Entwickelung einer anregenden und nährenden Zufuhr geistiger Kräfte aus der Germanenwelt bedurft. Diess lässt sich in Böhmen (Samo) und Russland (Waräger) bis auf die frühesten halbgeschichtlichen Anfänge des Staatslebens zurückverfolgen. Nachmals haben in Polen wie in Böhmen Städtewesen, Bürgerthum, Gewerbfleiss etc. einen wesentlich deutschen Ursprung gehabt: was in Böhmen selbst unter der glänzenden Regierung Ottokars M. deutlich ist, und in Polen seit Kasimir M. nur zu schwerer Verkümmerung des ganzen Volkslebens durch eine theilweise Vertauschung des Deutschthums mit dem Judenthum unterbrochen wurde. In Russland, wo schon Iwan IV. von fanatischen Nationalrussen als »der Czar der Engländer« bezeichnet wurde, wo aber das Einströmen deutscher Kulturelemente zumal seit Peter M. bedeutend wird, haben vornehmlich drei Brücken dazu gedient: die deutschen Adels- und Bürgerkolonien in den Ostseeprovinzen, die in fast alle Zweige des russischen Staats-, Wirthschafts- und Kulturlebens eine so überverhältnissmässig grosse Zahl hervorragender Persönlichkeiten gestellt haben; das kaiserliche Haus, das seit der Thronbesteigung der Holstein-Gottorp einen wesentlich deutschen Charakter hat; endlich die russischen Akademien und Universitäten, besonders (seit 1802) die Dorpater. Sollte russischer Nationalfanatismus je dahin kommen, sich gegen diesen deutschen Kulturstrom völlig abzusperren, so würde die Bildung Russlands, das geographisch nicht bloss durch seine

Lage ein Mittelglied zwischen Europa und Asien ist, einen furchtbaren Rückfall auf die asiatische Seite erleben, zugleich aber auch seine Macht den grössten Theil ihrer Gefährlichkeit für Europa [1]) verlieren.

Die Nationalökonomen, die ich als deutsch-russische Schule zusammenfassen möchte, haben das Gemeinsame, dass sie nicht bloss die deutsche, überhaupt europäische Volkswirthschaftslehre befruchtend auf die russische Praxis überleiten, und umgekehrt jene mit werthvollen, aus Russland geschöpften Beispielen bereichern; sondern dass sie auch in nicht bedeutungslosem Grade die historische Methode der Wissenschaft vorbereiten. Zwar grosse Geschichtsstudien hat keiner von ihnen gemacht, vielmehr scheinen die meisten mit der arglosen Voraussetzung nach Russland gekommen zu sein, dass die zu Hause gelernten, für eine hohe Kulturstufe wirklich meist passenden, Regeln für alle Welt gültig sein müssten. Ihr praktischer Sinn jedoch überzeugte sich bald, wie diess wenigstens für Russland nicht der Fall war. Sie bemüheten sich demnach, die Regel bis dahin zu erweitern, dass auch Russland darunter passte; und wurden zugleich durch unbefangene statistische Beobachtung der vielen verschiedenen, zum Theil noch ganz rohen Kulturstufen, die Russland umschliesst, immer mehr veranlasst, die zeitliche und örtliche Relativität so mancher, bis dahin für absolut gehaltenen, Lehrsätze zu erkennen. Übrigens versteht es sich von selbst, dass sie nicht immer so weit durchgedrungen sind. Einige von ihnen sind in mancher Beziehung auf der Stufe einer bloss negativen Kritik der mittel- und westeuropäischen Lehre stehen geblieben, wo sie dann eben nur das voreilige Generalisiren höher Kultur mit einem ebenso voreiligen Generalisiren niederer Kultur vertauscht hatten.

I.

Wie sehr diese deutsch-russische Schule sich von denjenigen geborenen Russen unterscheidet, welche, immerhin angeregt aus West- und Mitteleuropa, doch wesentlich auf nationalem

---

1) *Puissance terrible, qui dans un demi-siècle fera trembler toute l'Europe,* schrieb Friedrich M. 1769 seinem Bruder Heinrich. (Oeuvres XXVI, 313.)

Boden erwachsen sind, zeigt am deutlichsten der Gegensatz von Iwan Possoschkow, dem autochthonen Staats- und Wirthschaftslehrer der Zeit Peters M.

Dieser Mann, dessen Schriften erst seit Kurzem allgemeiner bekannt geworden sind [2], war literarisch vorgebildet vielleicht nur durch die Bibel und einige religiöse Bücher. Dagegen hatte er sich vermöge seines praktischen, höchst gesunden Menschenverstandes vom Bauern zum wohlhabenden Branntweinbrenner und Fabrikanten, zum Hausbesitzer in St. Petersburg und Nowgorod, ja zum Eigenthümer mehrerer Dörfer emporgearbeitet, hatte Russland in allen Bevölkerungsschichten und, mit Hülfe zahlreicher Reisen, in den verschiedensten Provinzen kennen gelernt, und lebte wesentlich in dem Gedankenkreise, aus welchem die Reformen Peters M. hervorgingen. Nur dass ihm einerseits wegen seiner bescheidenern Lebensstellung die schmerzliche Wahrheit viel klarer war, als dem Kaiser, wie wenig dessen Reformen thatsächlich ganz durchgeführt wurden; und dass er zugleich andererseits national zu sehr durch Vorurtheile beschränkt war, um die Nothwendigkeit der Berufung ausländischer Gehülfen zu begreifen, die er vielmehr als muthmassliche Landesverräther hasste. Sein Hauptwerk: »Von Armuth und Reichthum« war für den Kaiser persönlich bestimmt, hat aber, weil dieser wenige Monate nach Vollendung des Buches (1724) starb, zunächst keine andere Frucht getragen, als eine grosse Feindschaft der neuen Machthaber. Man wird dabei unwillkürlich an die Schicksale Vaubans und Boisguilleberts in Frankreich erinnert. Mit einer Criminaluntersuchung wegen einer missliebigen Denkschrift hatte Possoschkows öffentliches Leben 1697 begonnen; so ist er auch wegen einer ähnlichen Untersuchung 1726 im Kerker der Peter-Pauls-Festung gestorben.

Das Hauptwerk Possoschkows umfasst in dreimal drei Kapiteln fast alle Seiten des russischen Volkslebens, immer zugleich die Übel derselben aufdeckend und Verbesserungsvorschläge hinzufügend: in den drei ersten die Geistlichkeit, das Kriegswesen und die Rechtspflege; in den folgenden drei die Kaufmannschaft, die Industrie und das Unwesen der Räuber und flüchti-

---

2) Herausgegeben von Pogodin, Moskau 1842. Vgl. die Auszüge von A. Brückner in der Baltischen Monatsschrift Bd. VI. (1862), Juli, August, October, November und Bd. VII. (1863), Februar.

gen Bauern; in den drei letzten den Bauernstand, die Grundeigenthümer und das Staatsfinanzwesen.

Die volkswirthschaftlichen Ansichten Possoschkows stimmen fast gänzlich mit dem überein, was damals die Praktiker des mittlern und westlichen Europas beherrschte und was man gegenwärtig mit dem Namen des Mercantilsystems zusammenzufassen pflegt. Den Handel stellt er offenbar viel höher, als die Landwirthschaft. Zwar wird u. A. gegen die übermässige Zersplitterung der Güter geeifert, es wird der Nutzen reicher Bauern für die Gutsherren und für den Kaiser betont, eine schonende Benutzung der Wälder und Fischereien empfohlen, nach Art der in Deutschland üblichen Forst- und Fischpolizei. Allein am häufigsten wird von den Bauern doch insofern geredet, als ihre Trägheit und Vagabundirlust durch harte Strafen ausgetrieben werden soll. Dagegen soll die Kaufmannschaft »von allen Beamten unermüdlich beschützt werden, weil durch sie jeder Staat reich wird und ohne sie kein Staat bestehen kann; weil es auch keinen Stand auf der Welt giebt, welcher des Kaufmanns entbehren könnte.« Es erinnert sehr an die gleichzeitigen Ideen Friedrich Wilhelms I. von Preussen[3], wie Possoschkow Handel und Heer mit einander parallelisirt. »Das Heer kämpft, die Kaufleute aber versehen es mit allem Nöthigen; das Heerwesen erweitert die Gränzen des Reiches, der Handel schmückt es im Innern aus. Wie Seele und Leib unzertrennlich sind, so Heerwesen und Handel.« Aber der Handel muss auch ebenso straff organisirt werden, wie das Heer. Possoschkow verlangt die Anstellung von Zehn-, Fünfzig- und Hundertmännern für die Kaufleute, die jede Fälschung der Waaren, des Masses und Gewichts, sowie ungebührliche Preise verhindern. »Wer einen zu hohen Preis genommen hat, soll für jeden überzähligen Kopeken 10—20 Kopeken als Geldstrafe zahlen und ausserdem körperlich gezüchtigt werden. Und wenn jene Beamten vorgekommene Betrügereien verschweigen, so soll der Zehnmann den zehnfachen, der Fünfzigmann den Fünfzigfachen, der Hundertmann den hundertfachen Werth der betreffenden

3) Vgl. den überaus charakteristischen Panegyricus der »fridhelminischen« Zeit von J. P. Ludewig in dem Halleschen Universitätsprogramme, welches die Eröffnung der neuen cameralistischen Professur (1727) anzeigt. Dazu meine Abhandlung in den Preussischen Jahrbüchern Bd. XIV, 160 ff.

Waare bezahlen und daneben noch eine körperliche Züchtigung erleiden.«

Zugleich die strengste Abgränzung der Stände. »Wenn ein Geistlicher oder Adeliger oder Beamter oder Bauer Handel treiben will, so mag er seinen Stand verlassen und sich in die Kaufmannschaft einschreiben. Mag ein Bauer noch so reich sein, so mag er Felder kaufen, dieselben bewirthschaften und seinen Kornüberfluss zu Markte führen; wenn er aber auch nur ein Mass Korn von Jemand kauft, um es wieder zu verkaufen, so muss man das Hundertfache des umgesetzten Geldes von ihm als Strafe nehmen, wovon der Angeber den zehnten Theil erhält.« — Wie Possoschkow überhaupt aufs Dringendste zur Sparsamkeit ermahnt, so empfiehlt er namentlich die strengsten Kleiderordnungen: nicht bloss, weil dann Niemand über seine Mittel hinaus verschwenden kann, und das ganze Land dadurch reicher wird, sondern auch um die Standesunterschiede klar zu machen. »Wer reich ist und geringe Kleider trägt, den muss man verklagen und ihm von seinem Vermögen nur so viel lassen, wie seinem schlechten Kittel entspricht, den Überschuss aber confisciren und dem Angeber davon den zehnten Theil geben. Erfährt man dagegen, dass Jemand ein für seine Verhältnisse zu reiches Kleid trägt, so muss man es ihm nehmen und ihn strafen; das schöne Kleid aber empfängt der Angeber.« Und zwar sollen nicht bloss die Oberkleider eines Jeden auf seinen Stand schliessen lassen, sondern selbst die Wäsche, ja das Hemd!

Ganz besonders verlangt Possoschkow die abgeschlossene Organisation des Handels nach Aussen. »Wenn ein russischer Kaufmann einem Ausländer ohne Bewilligung seiner Oberen auch nur für einen Rubel Waaren verkauft, so muss man hundertfaches Strafgeld von ihm nehmen und ihn ausserdem noch körperlich streng züchtigen.« Wollen die Fremden die für die russischen Ausfuhrartikel geforderten Preise nicht bewilligen, so zwinge man sie, ihre mitgebrachten Einfuhrartikel wieder zurück zu transportiren, und fordere ihnen im nächsten Jahre 10—20 Procent höhere Preise ab, bis sie mürbe geworden sind. »Wir können ja auch ganz gut ohne ihre Waaren auskommen.« Denn das ist freilich die Voraussetzung Possoschkows, dass die russische Ausfuhr nothwendige oder nützliche Dinge betrifft, die russische Einfuhr blossen »Plunder.«

Es ist für die Geldansicht des Verfassers charakteristisch, dass er bei seinem Rathe, von Ausländern weder schlechte Waaren, noch solche zu kaufen, die auch im Inlande hervorgebracht werden könnten, geradezu sagt: »Es scheint mir besser, unser Geld ins Wasser zu werfen, als es für Getränke ins Ausland zu schicken: im Wasser kann es doch Jemand finden, aber Geld, welches für Getränke übers Meer gegangen ist, bleibt für alle Zeiten dem Reiche verloren.« Ebenso charakteristisch aber für den auch anderswo bemerkten engen Zusammenhang zwischen Mercantilsystem und absoluter Monarchie, wenn Possoschkow zwar auf vollhaltige Münze dringt, aber nur »damit der Kaiser ewigen Ruhm ernte. Denn während die Ausländer in ihrem Könige nur einen Bürgen für die Vollwichtigkeit der Münze sehen, ist unser Kaiser ein selbstherrlicher, mächtiger Monarch, und weder Aristokrat noch Demokrat; daher, wenn bei uns der Kaiser einer Kupfermünze den Werth eines Rubels verleiht, dieselbe für einen Rubel geht.«

Man sieht, es ist kaum ein Punkt in diesem Systeme, welcher nicht der gleichzeitigen, systematisch entwickelten europäischen Praxis entspräche: einer Praxis, die ausserhalb der Niederlande bloss von wenigen hervorragenden Geistern, wie Petty, Locke, North, Boisguillebert, mit zukunftahnender Kritik getadelt wurde. Nur finden wir bei Possoschkow Alles weit schroffer, nicht selten geradezu ins Barbarische übersetzt. Möglich, dass er schon von selbst auf die Grundzüge dieses Systems gekommen wäre, da es wirklich für das Russland seiner Zeit, wie für jede absolut-monarchische Übergangsstufe zwischen Mittelalter und höherer Kultur, ein wesentlich passendes genannt werden muss. Allein so viel scheint sicher, dass Possoschkow durch den Hinblick auf das höherkultivirte Ausland, zumal Deutschland, sehr in seinen Ansichten bestärkt worden ist. Deutschland betrachtet er vielfach in demselben Lichte, wie die meisten englischen, französischen, deutschen Nationalökonomen während des 17. Jahrhunderts Holland betrachtet hatten, mit einem Gemisch von Neid und Bewunderung, das jedenfalls zur Nachahmung reizte. Unzähligemal, wenn er etwas empfohlen hat, fügt er hinzu: Die Deutschen [4]) machen es so und werden

---

4) Er spricht auch wohl von schwedischen, brabantischen etc. Deutschen.

reich! Also freilich geradezu die umgekehrte Richtung, im Vergleich mit derjenigen, welche der deutsch-russischen Schule eigenthümlich ist.

II.

Die Commission, welche Katharina II. 1767 aus allen Völkern Russlands berief, um ein systematisches Gesetzbuch auszuarbeiten, gilt bei Vielen für ein Nonplusultra des ungeschichtlichen Doctrinalismus im Aufklärungs-Zeitalter. Wirklich konnte der Gedanke einer einzigen Codification für alle noch so verschiedenen Länder, Sprachen, Rassen, Kulturstufen des ungeheuern Reiches ziemlich aus denselben Gründen nicht durchgeführt werden, wie nach der biblischen Sage der Thurmbau zu Babel. Die beste Kritik des Ganzen lieferte schon damals der Wortführer der Samojeden: »Wir sind genügsam und gerecht, wir weiden friedlich unsere Rennthiere und brauchen kein neues Gesetzbuch. Aber macht Gesetze für unsere Nachbaren, die Russen, und für die Statthalter, die ihr uns schickt, damit ihre Räubereien aufhören.«

Gleichwohl stehe ich nicht an, die im französischen Original von Katharina eigenhändig verfasste »Instruction für die zu Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen Gesetzbuche verordnete Commission«[5] als den Anfang unserer deutsch-russischen Schule zu bezeichnen. Diese merkwürdige aphoristische Encyklopädie der Staats- und Rechtswissenschaft, wie sie dem Geiste Katharinens sich darstellte, beruhet offenbar hauptsächlich auf Montesquieu und Beccaria: Montesquieu unstreitig einer der ersten historischen Köpfe der neuern Zeit, und auch Beccaria zwar von sehr mässiger positiver Geschichtskenntniss, aber doch, zumal auf volkswirthschaftlichem Gebiete, nicht ohne Sinn für das verschiedene Bedürfniss verschiedener Kulturstufen. Dem entspricht in der Instruction die Erklärung, die natürlichsten Gesetze seien diejenigen, deren besondere Einrichtung der Verfassung des Volkes, für welches sie gemacht werden, am gemässesten ist. (Art. 5.) Die Gesetzgebung muss sich nach der allgemeinen Denkungsart der Nation richten. (57.) Um bessere Gesetze einzu-

5) Ich citire im Folgenden nach der amtlichen Übersetzung, Riga und Mietau bei Hartknoch, 1768.

führen, ist nöthig, dass die Gemüther der Menschen dazu vorbereitet seien. (58.)

Dass ein so weitläufiges Reich, wie Russland, nur unbeschränkt monarchisch regiert werden könne (9 fg.); dass jede andere Regierungsform für Russland nicht nur schädlich sein würde, sondern auch zuletzt die Ursache seiner gänzlichen Zerstörung werden (11): diess waren Sätze, die schon damals bei den abstracten Doctrinären nichts weniger als allgemein zugegeben wurden. Wie patriarchalisch, d. h. von westeuropäischer Auffassungsweise fernliegend, sie bei Katharina gemeint waren, zeigt der Ausspruch, dass es die Schuldigkeit der Regierung sei, allen Bürgern einen sichern Unterhalt, Essen und Trinken, anständige Kleidung und eine der Gesundheit nicht schädliche Lebensart zu verschaffen. (346.) Man sieht, die Russen haben schon damals ebenso viel Hinneigung zum Socialismus gehabt, wie jetzt: in scharfem Gegensatze der Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, welche die höheren Kulturstufen vorziehen.

Man soll nicht auf einmal und durch ein allgemeines Gesetz vielen Leibeigenen die Freiheit schenken. (260.) Vielmehr können die Gesetze dadurch etwas Gutes stiften, wenn sie den Leibeigenen ein Eigenthum bestimmen. (261.) Während sich der Zeitgeist in Mittel- und Westeuropa schon sehr deutlich gegen die Überreste der mittelalterlichen Naturalwirthschaft beim Landbau zu regen begann, scheinen Art. 269 fg. dem Adel zu empfehlen, dass er die bäuerlichen Geldabgaben mit Naturalabgaben vertauschen möchte [6]. Einen verwandten Sinn hat die Mahnung, die bisher üblichen Erbtheilungen der Güter im Interesse der Landwirthschaft, der Bauern und der Staatskasse doch etwas zu beschränken. (425 ff.) — Die Ansicht, dass Maschinen rein vortheilhaft seien, wenn ihre Producte im freien Welthandel ausgeführt werden (316), dass sie hingegen schädlich wirken, durch Verringerung der Arbeiterzahl, wenn sie in einem volkreichen Lande eingeführt werden, wo bis dahin sowohl Käufer als Producent mit dem Preise der Manufacturen zufrieden war (314): stimmt zwar im Wesentlichen mit der von Steuart überein [7]. Man darf aber zu ihrer Würdigung bei der

6) Vgl. unten Kapitel V.

7) Sir James Steuart, *Principles of political economy* (1767) I, Ch. 19

gleichzeitigen Katharina nicht vergessen, wie sehr eben Steuart an Schärfe des historischen Blickes seine meisten Zeitgenossen übertraf. Es hängt hiermit zusammen, dass Katharina um dieselbe Zeit das deutsche Zunftwesen nach Russland zu verpflanzen suchte, wo dasselbe in Deutschland selbst unzweifelhaft seinen frühern Boden verlor. — Wenn zur Sicherung der Banknoten, besonders auch gegen Übergriffe der Staatsgewalt, empfohlen wird, die Banken von den gewöhnlichen Gerichten zu eximiren und mit Stiftungen, die als geheiligt gelten, z. B. Hospitälern, Waisenhäusern etc. zu verbinden (329): so liegt hierbei wenigstens die Einsicht zu Grunde, dass auf einer halb mittelalterlichen Kulturstufe der Absolutismus immer noch am leichtesten durch geistliche Anstalten etwas beschränkt wird.

III.

Wie schon der berühmte Göttingische Staats- und Geschichtslehrer A. L. Schlözer eine Zeit lang in der St. Petersburger Akademie gearbeitet, sich um die russische Geschichte bedeutendes Verdienst erworben und zum Lohn (1802) den russischen Adel erlangt hatte: so wurde sein Sohn Christian von Schlözer (geboren 1774, gestorben 1831) seit 1800 Professor auf russischen Universitäten, und verfasste zu Moskau im Auftrage des Curators Murawieff die »Anfangsgründe der Staatswirthschaft oder die Lehre vom Nationalreichthume«[8]) für den Gebrauch der öffentlichen Lehranstalten des Reichs. Rau hat dieses Werk das beste bisherige Lehrbuch genannt[9]); obschon es mir in der Anordnung sehr mangelhaft scheint und recht deutlich zeigt, wie viel unsere Wissenschaft in formaler Hinsicht J. B. Say verdankt.

Das Werk Adam Smith's hat Schlözer offenbar gründlich studiert. Man erkennt diess z. B. aus seiner gediegenen Polemik gegen die Überschätzer der blossen Volksvermehrung (II, 15 ff.): wo er zeigt, dass nur die Vermehrung des relativen Reichthums, pro Kopf, ein Volk glücklicher mache, und dass die blosse Populationszunahme nur etwa in ganz jungen Ländern hiermit

8) Riga, Band I. 1805, Band II. 1807.

9) Zusätze zur Übersetzung von Storchs Handbuch III, 268.

zusammenfalle. Die von ihm widerlegten Schriftsteller[10]) hätten Symptom und Ursache verwechselt, zum Theil dadurch verführt, dass der Reiche allerdings in dicht bevölkerten, aber dadurch unglücklichen Gegenden in mancher Hinsicht behaglicher lebt, wohlfeiler bedient wird etc., als in dünnbevölkerten. Noch ausführlicher, und meist auch gründlich, widerlegt Schlözer die Physiokraten, zumal ihren *impôt unique.* (II, 174 ff.) Sowie es auch gewiss nicht antismithisch ist, wenn er die Ansicht Canard's (und nachher Ricardo's) bekämpft, dass aller Tauschwerth auf Arbeit zurückzuführen. (II, 239.) — Seine vornehmsten theoretischen Irrthümer hängen unter sich aufs Engste zusammen: dass Gebrauchs- und Tauschwerth von einander ganz unabhängig seien, daher Gegenstände fast ohne Gebrauchswerth, wie Edelsteine (!) [11]), einen hohen Tauschwerth haben könnten (I, 40); dass ein Geldkapital kein wirkliches Kapital, sondern bloss ein Begriff davon sei, dessen Zinsen nur dadurch möglich, dass Realkapitalien wirklich producirt haben (I, 100. 110); dass der Tauschwerth des Baargeldes ebenso imaginär sei, wie der des Papiergeldes. (I, 138.) Alles diess kann zwar leicht aus Ad. Smith widerlegt werden, ist aber doch zum Theil aus Ad. Smith selbst hergeleitet, der inconsequenter Weise das Geld für unproductiv (*dead stock*) hielt, obschon er nicht an der Productivität des Handels zweifelte. (II, Ch. 2.)

Schlözers praktische Stellung in Russland hat seiner Wissenschaft hier und dort unstreitig geschadet. Es steckt doch wohl etwas bewusste Schmeichelei darin, wenn er sagt, die Leibeigenschaft habe in Russland die mit ihr verknüpften nachtheiligen Folgen nicht in dem hohen Grade, wie in anderen Ländern, hervorgebracht, wegen des milden Charakters seiner Landbesitzer und wegen der natürlichen Munterkeit und Thätigkeit der russischen Bauern. (II, 30.) Oder wenn die russische Briefpost an Schnelligkeit, Ordnung, Sicherheit und Wohlfeilheit den Posten aller übrigen europäischen Staaten als Muster dienen soll. (II, 102.) Ebenso darf es wenigstens für

---

10) Also namentlich Sonnenfels, dem sich doch Schlözers Vater so warm angeschlossen hatte.

11) In diesem Punkte zeigt sich u. A. Cancrin viel weniger doctrinär, der ausdrücklich sagt: »im ganzen Zusammenhang der Dinge und Menschenexistenz ist der Diamant nicht weniger nothwendig, als der Weizen.« (Weltreichthum etc. 82.)

eine unbewusste Überschätzung russischer Zustände gelten, wenn Schlözer so gern das Behagen des Feldarbeiters im »reichen und glücklichen« Russland mit der Noth des englischen Fabrikarbeiters vergleicht. (II, 27. 120.) Oder wenn er im Allgemeinen den Handel für den vortheilhaftesten erklärt, welcher Rohstoffe aus- und Fabrikate einführt; denn ein solcher Handel beweise, dass man vom Nothwendigen selbst genug haben müsse, wenn man Überflüssiges dafür eintausche, (II, 116 ff.) »Moskau enthält mehr feines sächsisches Porzellan, als vielleicht die meisten Städte in Kursachsen. Hier verfertigt man es, aber man ist nicht im Stande es zu kaufen. Dort verfertigt man es nicht, aber man kauft es. Eins ist besser als das Andere.« (II, 120.)

Im Ganzen jedoch haben Schlözers russische Erfahrungen überwiegend vortheilhaft auf ihn gewirkt, indem sie ihn von dem Banne des erlernten Doctrinalismus befreiten, d. h. also zu seiner geschichtlichen Ausbildung halfen. Diess ist um so mehr anzuerkennen, als er von Hause aus, trotz seines Vaters, wahrlich kein sehr historischer Kopf war. Handelt er von der Erfindung der Sprache, welche durch äussere Umstände und Zufälle begünstigt worden sei (I, 5): so ist er doch hinter der von Herder geschaffenen tiefer historischen Einsicht merkwürdig zurückgeblieben. Erklärt er gar die Gesellschaft zwischen Mutter und Kind für älter, als die zwischen Mann und Weib (I, 5): so spielt ihm da ein ziemlich roher Rationalismus einen Streich, den schon die elementarste psychologische Betrachtung hätte pariren sollen. Ein »Zufall« hat das Geld erfinden lassen (I, 76); ein »zweiter glücklicher Zufall« auf die edlen Metalle als bestes Geldmaterial geführt (I, 79 fg.). was offenbar mit dem Irrthume Schlözers zusammenhängt, dem Golde und Silber fast jeden Gebrauchswerth abzusprechen. Denn Zufall nennt die Wissenschaft nur solche Thatsachen, die sie nicht zu erklären weiss.

Dagegen ist es wesentlich historisch, wie Schlözer fortwährend auf die verschiedenen Altersstufen der Völker achtet: die Zeit »des jugendlichen Wachsthums, im Vollgenusse physischen Wohlseins, da man mehr Blüthen als Früchte zählt,« und weiterhin die des nationalen Mannes-, zuletzt Greisenalters. (Vorrede, S. XI fg.) Er ist weit davon entfernt, was Rationalisten so gerne thun, das Unentwickeltsein mit seinem noch so besonders freien Spielraume für ein Unglück oder gar einen

Schimpf zu halten. Sehr stark betont er, wie Vieles bei seinen Regeln auf Zeit und Umstände ankommt. »Oft war ein Gesetz vor zwanzig Jahren in einem Staate sehr schicklich, was gegenwärtig nicht mehr auf denselben passt.« (II, 57.) Leider ist er nicht so weit gediehen, solchen Einfluss von Zeit und Umständen selbst einer theoretischen Regel zu unterwerfen. Vielmehr gesteht er häufig ein, sowohl bei agrarpolitischen, wie gewerbe- und handelspolitischen, auch finanziellen Fragen, »dass sich keine allgemeinen Grundsätze darüber aufstellen lassen.« (II, 39. 57. 107. 126. 147.) Was sich ihm, wie allen deutsch-russischen Theoretikern, besonders aufdrängt, das ist der Unterschied junger, unentwickelter Volkswirthschaften und reifer. Wenn freilich schon bei Schlözer die in Russland so beliebte Zusammenstellung der russischen Zustände mit nordamerikanischen eine wichtige Rolle spielt, so überschätzt er doch gewaltig die Ähnlichkeiten und unterschätzt die Verschiedenheiten der beiden Völker, welche letzteren er fast nur aus dem Vorhandensein der Leibeigenschaft in Russland erklären möchte. (II, 15. 48 ff. und öfter.) Gab es denn nicht auch in Nordamerika Leibeigene? Und können die Russen mit ihrer tausendjährigen Geschichte auf demselben Boden in jeder Hinsicht ein junges Volk genannt werden?

Interessant ist es, wie sich schon bei Schlözer die nachher so oft wiederholte Beobachtung machen lässt, dass der ins wirklich fremde Ausland versetzte Deutsche sein Vaterland, mit Hinwegsehung über kleine Particularismen, viel leichter als grosses Ganzes zusammenfassen lernt. Mehr als einmal beklagt Schlözer »die höchst verderbliche Zerstückelung Deutschlands in einen Haufen kleiner Staaten,« wodurch es in so manchen Anstalten zur Hebung der Industrie hinter seinen Nachbaren weit zurückgeblieben sei. (II, 99.) »Die thörichte Vorliebe der kleinen Rajahs — ein Ausdruck, den Storch in der spätern Zeit Alexanders I. schwerlich passend gefunden hätte, — für englische und französische Waaren« habe Deutschlands Manufacturen geradezu von anderen Völkern überflügeln lassen, die ihm früher an Kunstfleiss nachgestanden. (II, 65.) Es liegt in derselben Richtung, wenn die russischen Ostseeprovinzen unverholen deutsche Kolonien genannt werden. (II, 18. 125.)

Sehr gut und bei den Nationalökonomen jener Zeit nichts weniger als allgemein verbreitet ist die Einsicht Schlözers, dass

eine intensive Landwirthschaft nur auf den höheren Kulturstufen möglich und nützlich ist. »Der englische Bauer findet seinen Nutzen dabei, wenn er sein Feld mit zwei grossen und schönen Pferden, einem zum Theil eisernen Pfluge und reichlichem Dünger bestellt. (I, 29.) Wollte aber der Kur- oder Liefländer sein Beispiel nachahmen und z. B. statt seines kleinen, unansehnlichen, milcharmen Viehes Kühe von englischer oder holsteinischer Abkunft anschaffen, so würde ihm dieser grosse Kapitalaufwand mehr Nachtheil als Vortheil bringen. (I, 31.) Im rohen Zustande der Gesellschaft werden Äcker, die viele Vorbereitungskosten verursachen, lieber gar nicht angebaut. Durch Aufwand von Arbeit und Kapital Äcker gleichsam neu zu erschaffen, ist einem Volke dann erst möglich, wenn dasselbe schon reich und zahlreich ist, folglich einen Überfluss von Kapitalien und arbeitenden Händen besitzt. (I, 73.) Schlözer wendet diess speciell auf die Frage der Eindämmungen, Urbarungen etc. an. Den Vortheil der Brache für niedrigkultivirte Länder möchte er damit erklären, dass es hier am einträglichsten sei, wenn der Acker zum ersten Mal aufgerissen wird. Das Brachliegen versetze den Acker gleichsam von Neuem in den Zustand des ersten Aufgerissenwerdens. (I, 74.) Man sieht, wie die Richtigkeit des Gedankens durch die Unvollkommenheit des Ausdrucks hindurchschimmert! Etwas Ähnliches gilt davon, wie Schlözer, was bei Ricardo später Grundrente heisst, als den Zins eines »uneigentlichen Kapitals« bezeichnet. Während die eigentlichen Kapitalien Arbeitsresultate sind, werden Grundstücke, Urwälder, Steinbrüche, Schnee in warmen Ländern u. dgl. m. zu uneigentlichen Kapitalien erst dann, wenn die Nachfrage nach diesen Naturgaben lebhaft geworden ist. (I, 70 ff.) Ganz denselben Entwickelungsgang findet er auch bei der Jagd, wo für den Wilden ein Reh unter Umständen wirklich »keinen Schuss Pulver werth« sein mag. (I, 30.) Es hängt hiermit zusammen, dass er bei ungeheuerm Überflusse an Wäldern die Forst-Schlagwirthschaft verwirft. (II, 43.) Sowie er auch, in steter Beachtung der russischen Eigenthümlichkeiten, besonders hervorhebt, dass man da keine Leinpfade neben den Strömen braucht, wo der grosse Unterschied in den Holzpreisen der obern und untern Gegend die Rückkehr der in jener gebauten Fahrzeuge unnöthig macht. (II, 100 ff.)

Zu den Glanzpartien des Schlözerschen Werkes gehört seine

Gewerbepolitik: hier glaubt man wirklich den Sohn des berühmten Historikers zu erkennen. (II, 46 ff.) Ein jugendlicher Staat soll zunächst folgende Gewerbzweige begünstigen: A) einfache, die kein grosses Kapital, keine künstlichen Maschinen erfordern und im Kleinen betrieben werden können; B) die das dringendste Bedürfniss der Consumenten befriedigen; C) die inländische Rohstoffe verarbeiten; D) die für den inländischen Absatz berechnet sind. Bei gestiegener Bevölkerung und Kapitalmenge kommen dann künstlichere Gewerbe an die Reihe, und zwar A) solche, die inländische Rohstoffe für den inländischen Verbrauch, B) inländische Rohstoffe für den ausländischen oder ausländische Rohstoffe für den inländischen Verbrauch; endlich C) ausländische Rohstoffe für den ausländischen Verbrauch zubereiten. Auf der ersten Entwickelungsstufe empfiehlt Schlözer eine genaue Sonderung der städtischen und ländlichen Gewerbe, also Bannrecht der Städte (II, 67 ff.), Zunftrechte (II, 69 ff.), aber keine Zinsgesetze (II, 72 ff.); auf der zweiten Einfuhrzölle und Ausfuhrprämien, wiewohl mit der grössten Vorsicht. (II, 87 ff.) Der Nutzen der Einfuhrzölle soll nämlich darin bestehen, das fehlende Kapital des Fabrikanten gleichsam zu ersetzen, wenn dieser Mangel beim Überflusse unbeschäftigter Arbeiter eine Ursache des schlechten Gedeihens neuer Fabriken ist. (II, 89.)

Was den Handel betrifft, so ist Schlözer über die Voraussetzungen, unter denen obrigkeitliche Waaren-Schauanstalten allein zweckmässig sind, wesentlich unklar. (II, 85.) Dagegen versteht er sehr wohl, dass privilegirte Handelscompagnien, nach Art der Erfindungspatente, nützlich sein können, um einen, für den einzelnen Kaufmann zu schwierigen oder zu gefährlichen Verkehr erst einzuleiten. (II, 105.)

Aus seiner Finanzlehre, die im Ganzen höchst dürftig ist, hebe ich nur hervor, dass Schlözer ein warmer Freund des Domänenwesens ist: »im Ganzen immer das leichteste und einfachste Mittel, den Staatsbedürfnissen zu Hülfe zu kommen.« Der volkswirthschaftliche Nachtheil, dass Staatsgüter fast niemals so viel eintragen, wie Privatgüter, werde erst in demselben Verhältnisse bedeutender, je mehr sich der Staat dem Zustande einer stillstehenden Gesellschaft nähert. (II, 145.) Auch die Bildung eines Staatsschatzes hat nichts Bedenkliches, da seine einzige volkswirthschaftliche Wirkung, Vertheuerung des umlaufenden Geldes, eine für den Staat vollkommen gleichgültige

ist. (II, 235.) Sehr merkwürdig und von Schlözers sonstiger Neigung, das in Russland Bestehende relativ zu rechtfertigen, abweichend ist sein Rath, den Branntwein nicht bloss mit den höchsten Steuern zu belasten, sondern noch lieber gänzlich zu verbieten. (II, 204 ff.)

IV.

Ihren bisherigen Gipfelpunkt hat diese ganze Entwickelung[12]) erreicht in Heinrich Storch: geboren zu Riga 1766, gestorben zu St. Petersburg 1835 als russischer wirklicher Geheimer Rath und Vice-Präsident der Akademie der Wissenschaften. Nachdem Storch in Heidelberg und Jena studiert hatte, wurde er Lehrer am Cadettenhause zu St. Petersburg (1789), Attaché beim Ministerium des Auswärtigen (1790), Akademiker (1796), Lehrer der jungen Grossfürstinnen (1799), Vorleser der Kaiserin Mutter (1800), worauf endlich die wichtigste praktische Arbeit seines Lebens folgte, nämlich der Unterricht des nachmaligen Kaisers Nikolaus und seines Bruders Michael in der politischen Ökonomik. Es sind eben diese Lectionen, welche er in seinem wissenschaftlichen Hauptwerke herausgegeben hat.

Was Storch's politische Richtung betrifft, so ist sie wesentlich dieselbe, die man von dem hochgeschätzten Prinzenlehrer Alexanders I. erwarten möchte. Über die französische Revolution denkt er sehr ungünstig. Wo er z. B. die Landwirthschaft durch kleine Grundeigenthümer preiset, da erwähnt er die grosse Vermehrung dieser Menschenklasse in Frankreich durch die Revolution; fügt aber sogleich hinzu, dass »dieser Vortheil, an sich höchst wichtig, doch immer noch gering sei im Vergleich mit dem durch jenes schreckliche Ereigniss verursach-

---

12) Auch der bekannte Halle'sche Nationalökonom, L. H. v. Jakob, ist in der zweiten Hälfte seines wissenschaftlichen Lebens zur deutsch-russischen Schule zu rechnen, nachdem er das Glück gehabt hatte, noch in bildungsfähigen Jahren nach Russland versetzt und hier von den oben erwähnten, zu historischer Vielseitigkeit führenden Bildungseinflüssen berührt zu werden. Ich darf ihn jedoch an dieser Stelle übergehen, weil ich schon früher (1. Juli 1867) in den Berichten unserer Gesellschaft ausführlich von ihm gesprochen habe.

ten Unglück.« (*Cours* I, 8, Ch. 12.) Vom Erbadel meint er: »Wer die Festigkeit der Verfassung für das grösste Gut hält, von den in Republiken so häufigen Stürmen beunruhigt wird, den zügellosen Unsinn mehr fürchtet als die Selbstsucht, die man leicht durch sie selbst beschränken kann, der wird es auch für nützlich halten, wenn in grossen Staaten ein Stand existirt, der von selbst um seiner Vorrechte willen die Aufrechthaltung der öffentlichen Ruhe wünschen muss und der eine Menge von Menschen, die sich sonst der Ehrsucht hingeben würden, im Geleise ihrer Arbeiten erhält. Insofern ist der Erbadel eine Art Opium, welches die fieberhafte Unruhe, die Eifersucht stillt oder einschläfert, von denen die Menschen gequält werden, wenn sie sich Alle für gleich ansehen.« (*Cours* II, 1, Ch. 7.) Er macht es mit Recht J. B. Say zum schweren Vorwurfe, wie leichtsinnig dieser bisweilen von der äussern Religionsübung und von der Staatsregierung als ziemlich überflüssigen Dingen geschrieben habe. (Nationaleinkommen, Vorrede XXIV.) Auch bezweifelt er sehr mit Recht, ob die von der Regierung dem Volke zu leistenden Dienste in rein monarchischen Staaten wirklich theuerer sind, als in solchen, wo ihr Preis frei und wechselseitig festgesetzt wird. (N. E., 64.) — Andererseits wieder rühmt er in fast Josephinischer Weise die in Russland durch Alexander I. begründete Publicität, »der hoffentlich bald eine anständige und nützliche Pressfreiheit nachfolgen werde.« (Russland unter Alexander, Hft. XVI, 10.) Sein Ideal der auswärtigen Verhältnisse ist gerade so kosmopolitisch, wie es der besten Zeit Alexanders I. entspricht. »Alle durch den Handel in Verbindung stehenden Länder der Erde müssen als ein einziges Handelsvolk betrachtet werden. . . . . Wäre der Welthandel gänzlich frei, so würde jeder Fortschritt des einen Volkes zum Wohlstande, jeder Zuwachs des Kapitals, jede neue Entdeckung, auf welchem Punkte der Erde sie immer vorgingen, nothwendig den Zustand aller handelnden Völker verbessern. . . . So will es die ewige Weisheit. Aber ihre wohlthätigen Absichten werden oft halsstarrig von den Regierungen verkannt, welche durch alle möglichen Verkehrserschwerungen den Wohlstand und die Industrie ihrer Unterthanen zu befördern wähnen.« (*Cours* I, 8, Ch. 2.) Welch ein Unterschied von der schroff nationalen Selbstsucht, die nachmals der Minister des Kaisers Nikolaus, Cancrin, gepredigt hat! Übrigens mag es ebenso charakteristisch für Storch selbst

wie für Russland sein, dass eine russische Übersetzung von Storchs Hauptwerke durch die Censur unmöglich gemacht wurde [13]. Man möchte um solcher Thatsachen willen fast dem Grafen Rossi Glauben schenken, wenn er behauptet, Storch habe desshalb so viele ethische Lehren in die Nationalökonomik eingeschaltet, weil er, speciell nur zum Vortrage der letztern berufen, seinem kaiserlichen Zöglinge nebenher auch von höheren Dingen möglichst viel habe mittheilen wollen [14].

Denn man kann durchaus nicht sagen, dass Storch von seiner persönlichen Stellung zu einer Schönfärberei der russischen Dinge oder gar zu einer Verleugnung der Wahrheit im Interesse der russischen Machthaber verlockt worden wäre. Wie ganz ungeschmeichelt ist das Bild, welches er von der Verschwendung, Unordnung und Schuldenlast der russischen Grossen entwirft! (*Cours* I, 7, Ch. 6.) Ebenso freimüthig seine Schilderung der wirthschafts- und sittenverderblichen Folgen der Leibeigenschaft in Russland, (I, 8, Ch. 9 ff.) sowie seine Ansicht von der russischen Justiz. (I, 6, Ch. 5.) Nur darin geht er zu weit, dass er alles Zurückgebliebensein Russlands von der Leibeigenschaft herleitet. Die Russen sollen nach ihm sogar den Nordamerikanern hinsichtlich ihrer angeborenen Fähigkeiten überlegen sein, wobei er gänzlich verkennt, wie die stärkere Ausfuhr der Vereinigten Staaten, die ja ohnediess auch Sklaven hatten, schon von ihrer Kolonialnatur herrührte. (I, 8, Ch. 11.) Dagegen ist seine schöne und namentlich streng solide Ansicht von Papiergeld und Zettelbanken nichts weniger als ein Abbild oder eine Beschönigung der russischen Wirklichkeit.

Von den Schriften Storchs heben wir folgende heraus. »Statistische Übersicht der Statthalterschaften des russischen Reichs nach ihren merkwürdigsten Kulturverhältnissen« (Riga, 1795): grösstentheils in tabellarischer Kürze, aber durch die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, aus welchen der Stoff gesammelt und beleuchtet ist, sehr werthvoll; das Ganze um so nützlicher, als der 1778 gedruckte Entwurf der St. Petersburger Akademie ebenso wenig ausgeführt worden war, wie der Gesetz-

13) Besobrasoff *De l'influence de la science économique sur la vie de l'Europe moderne*, (*Mémoire lu à l'Académie impériale de St. Petersbourg* 5. Mai 1867) p. 77.

14) Rossi, *Cours d'économie politique* I, 24.



buchs-Entwurf Katharinens. »Historisch-statistisches Gemälde des russischen Reichs« in 9 Bänden (Riga, 1797—1803), besonders wichtig für die volkswirthschaftlichen Verhältnisse. Eine Art Fortsetzung hiervon bildet die historische Zeitschrift »Russland unter Alexander I.« in 27 Heften. (St. Petersburg, 1803—1811.) »*Cours d'économie politique ou exposition des principes, qui déterminent la prospérité des nations*« in 6 Bänden, (Berlin und Halle, 1815.) 1819 bekanntlich von Rau zwar frei aber sehr gut ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Wie Storch in seiner Vorrede sagt, war der Hauptzweck dieses Buches nicht die Vervollkommenung der Wissenschaft, sondern ihre Anwendung auf Russland, damit die Erscheinungen, welche dieses Land hinsichtlich seines Vermögens und seiner Bildung darbietet, nach sicheren Grundsätzen beurtheilt werden könnten. Auch die Ausländer sollten hier manche, sonst vergeblich gesuchte, Aufklärung über Russland finden, und die Wissenschaft neue Beweise ihrer obersten Sätze erhalten, wenn deren Richtigkeit an dem Beispiele eines, »vom übrigen Europa so sehr verschiedenen Landes gezeigt wird.« Ferner die am 16. Junius 1819 der Petersburger Akademie vorgelegte Abhandlung: *Le revenu national considéré sous un nouveau point de vue*, wichtig besonders, um die Priorität seiner später noch gründlicher ausgeführten Ideen gegen J. B. Say zu sichern [15]). Endlich noch *Considérations sur la nature du revenu national* (Paris 1824), ins Deutsche vom Verfasser selbst übersetzt (Halle 1825) [16]): die wissenschaftlich bedeutendste und reifste Arbeit Storchs, hervorgerufen zunächst durch seinen gerechten Unwillen über Say, welcher den *Cours* unbefugter Weise 1823 neu herausgegeben und mit zum Theil sehr hochmüthig verletzenden Anmerkungen versehen hatte.

Literarisch sehr gelehrt ist Storch nicht. Er wird in diesem Punkte nicht weit über die in der Vorrede seines *Cours* dankbar genannten Vorgänger Garnier, J. B. Say, Sismondi, Turgot, Bentham, d'Ivernois, Steuart, Hume, (Lauderdale,) ganz besonders Ad. Smith, hinausgegangen sein. Wie er mit edler Be-

15) Schon früher hatte Storch im II. und V. Bande der *Section des sciences politiques* vier Abhandlungen zur Theorie des Werthes und eine über die Theorie der Miethe veröffentlicht.

16) Ich citire nach dieser deutschen Ausgabe.

scheidenheit sagt, dass vielleicht das Beste seines Buches von ihnen entlehnt worden, so trägt er auch kein Bedenken, längere Abschnitte, namentlich von Smith und Say, wörtlich aufzunehmen; oft in einer Weise, dass nur sehr Belesene genau merken, wo das Entlehnte aufhört, das Eigene anfängt. So z. B. in der schönen Stelle von Say über Verschwendung, Geiz und Wirthschaftlichkeit: I, 7, Ch. 6. Abgesehen von Ad. Smith, sind es überwiegend französische Werke, denen Storch folgt. Übrigens merkt man schnell, dass jene Entlehnungen nicht etwa die Blösse geistiger Armuth verdecken sollen, sondern aus dem richtigen Selbstgefühle des wackern Gelehrten hervorgehen, der Vieles besser weiss, als seine Vorgänger, doch eben darum, wo er nur dasselbe geben kann, wie diese, auf den Schein der Originalität eben gar keinen Werth legt. Wie scharf er namentlich die Schwächen Say's zu kritisiren wusste, hat er in seiner Schrift über das Volkseinkommen gezeigt. Auch gegenüber Ad. Smith, den er so tief verehrt, weiss er doch seine Selbständigkeit sehr wohl zu behaupten, namentlich indem er die Stellen aufweist, wo Smith sich einer Inconsequenz schuldig gemacht hat[17]; auch abgesehen davon, dass er oft mit grosser Geschicklichkeit dessen mehr aphoristische Gedanken verbindet. Man vergleiche die Kritik des sogenannten Industriesystems: *Cours* I, Einleitung. Auffallend ist es, dass Hufeland fast gar nicht erwähnt wird, dem Storch doch offenbar Wichtiges verdankt: wie namentlich der oft wiederholte Satz zeigt, dass aller Werth der Güter auf der menschlichen Vorstellung von ihrer Brauchbarkeit etc. beruhe, und selbst so specielle Ansichten, wie die Vergleichung der Talentrente mit der Grundrente. (*Cours* I, 3, Ch. 5.)

Seine geschichtlich-relative Richtung spricht unser Storch mit besonderer Klarheit aus bei der Frage, ob unter übrigens gleichen Umständen der Reichthum eines Volkes mehr durch Landwirthschaft, Industrie oder Handel gefördert werde. Es sei diess vielleicht die dunkelste und zugleich bestrittenste Lehre der Nationalökonomik, weil die Schriftsteller sie im Allgemeinen entscheiden wollten, da sie doch nur mit Rücksicht auf die jeweilig erlangte Stufe des Nationalreichthums entschieden werden kann. Vielleicht ist von diesem Gesichts-

---

17) Vgl. National-Einkommen 24. 30 ff. 48 ff. 87 ff.

punkte aus ein Streit zu lösen, bei dem man sich nur gegenseitig verstehen muss, um übereinzustimmen. (*Cours* I, 8, Ch. 1.) Nach Storch ist jeweilig der Wirthschaftszweig der am meisten bereichernde, welcher der grössten Vervollkommenung fähig ist, dessen Producte mithin auf den geringsten nothwendigen Preis herabgebracht werden können. Diess ist in den Anfängen der wirthschaftlichen Entwickelung der Landbau: hier würden Handel und Industrie, wenn sie ja schon möglich wären, doch längere Zeit nur mit Schaden betrieben werden. Hernach aber, bei fortschreitender Vervollkommenung, entfalten gerade sie eine immer grössere, der Landwirthschaft mit ihrem langsamen Zuwachs immer mehr überlegene Productivität. Und zwar soll sich die Vortheilhaftigkeit des Handels im Ganzen früher ausbilden, als die der Industrie. (*Cours* I, 8, Ch. 2.) — Storch ist gegen die mathematische Behandlungsweise der Nationalökonomik, weil hier keine eigentlichen Naturgesetze vorliegen, sondern eine nach den Anlagen, Bedürfnissen, Gesinnungen verschiedene freie Thätigkeit der Menschen. Doch ist er in dieser Hinsicht nicht ganz consequent. Er will nicht zugeben, dass volkswirthschaftliche »Meinungen, die allgemein, von allen Völkern, von so vielen aufgeklärten, wohlmeinenden Männern angenommen worden,« eine starke Präsumtion der Richtigkeit haben, weil ja nicht selten — physikalische Irrthümer Jahrhunderte lang von Niemand in Zweifel gezogen wurden. (*Cours* I, Einleit.) Übrigens hat Storch wieder so viel historischen und zugleich praktischen Sinn, dass er die Vortheile der höhern Kultur viel zu bedingt, oft sogar zweideutig findet, um ihre von Staatswegen künstlich bewirkte Verfrühung sehr zu wünschen. (II, 2, Ch. 3.)

Auch wo er Ad. Smith unmittelbar folgt, ordnet er den Stoff doch am liebsten geschichtlich. Sehr liebevoll ist die Geschichte der Waarenpreise behandelt (I, 4, Ch. 8—16.), wobei sogar aus dem niedrigen Preise des Schlachtviehes, wie ihn die niederen Kulturstufen zu haben pflegen, die gleichzeitigen Ackerbausysteme recht gut abgeleitet werden. (I, 4, Ch. 10.) Man könnte hier von einer Ahnung des Thünen'schen Gesetzes reden, wenn nicht anderswo die von doctrinärem Vorurtheil eingegebene Ansicht geäussert würde, als stände der mittelalterliche Landbau dem heutigen nicht sehr nach, (I, 4, Ch. 8.) einmal sogar die sonderbare Verirrung, als wäre das russische

Korn »fast so wohlfeil wie das englische.« (I, 1, Ch. 7.) Dagegen ist es echt historisch, wenn Storch unterscheidet, der Reichthum der Alten [18]), auf Eroberung beruhend, habe wirklich die moralisch üblen Folgen gehabt, welche die Bibel und die alten Philosophen ihm vorwarfen; nicht aber der neuere, aus Arbeit hervorgegangene Volksreichthum. (II, 2, Ch. 4.) So denkt er auch von der Kulturbedeutung des Krieges in einer so vorurtheilsfreien Weise, wie sie bei tüchtigen Historikern gewöhnlich, aber namentlich bei doctrinären Volkswirthschaftslehrern überaus selten ist. (II, 2, Ch. 7.) Napoleons Einfall in Russland z. B. habe wahrscheinlich durch Anregung schlummernder Kräfte mehr genützt, als durch Zerstörung geschadet. (I, 2, Ch. 9,)

Man darf aber nicht glauben, dass Storch's geschichtliche Auffassung eine Frucht grosser geschichtlicher Studien wäre. So ist z. B. seine Lehre von den unkörperlichen Gütern, die er selber für sein Hauptverdienst hält, zwar mit unverkennbarem geschichtlichen Tacte, aber mit sehr dürftigen Hülfsmitteln geschrieben: fast nur auf Robertson, Ad. Smith, Heeren gestützt. Welch ein sonderbarer Irrthum, dass ursprünglich die Kapitalisten die einzigen Grundeigenthümer gewesen! (I, 3, Ch. 1.) Die mittelalterliche Vasallität soll schlechtweg eine Milderung der Leibeigenschaft sein. (I, 8, Ch. 7.) Bei der im Ganzen wohlgelungenen Schilderung des Überganges von Jagd zu Viehzucht etc. (I, 8, Ch. 5 ff.) ist es doch auffallend, wie wenig Positives Storch von den Agrarverhältnissen des Mittelalters weiss. Er schöpft nur aus russischen Beobachtungen und aus dem, was er sich, überwiegend nach Ad. Smith, über die »natürliche« Aufeinanderfolge conjecturirt. Daher z. B. seine Ansicht vom Theilbausystem als Mittelstufe zwischen Eigenthümerwirthschaft und Pacht, die er sich viel zu allgemein denkt. (I, 8, Ch. 6.) Mit den meisten Theoretikern des 18. Jahrhunderts theilt er den Irrthum, die Entwickelung der Vereinigten Staaten von Nordamerika für die »natürliche« Regel zu halten, während hier doch nur eine Entwickelung unter höchst eigenthümlichen Verhältnissen vorliegt: Kolonie eines schon sehr entwickelten Muttervolkes in einem ursprünglich fast menschenleeren Erdtheile. Man darf eben Robinson nicht mit Adam verwechseln! Sehr befremdlich scheint es, dass

18) Den er übrigens im Hinblick auf so viele, damals noch nicht bekannte Erfindungen sehr unterschätzt: *Cours* I, 8, Ch. 11.

Storch auf Grund seiner übrigen Darstellungen I, 8, Ch. 6 nicht zu ähnlichen Gedanken über die Erziehung des Volkes zum Gewerbfleiss gekommen ist, wie sie nachmals Fr. List hatte. Damit hängt auch zusammen, dass der sonst so historische Kopf gar kein Auge besass für die relative Berechtigung des sogenannten Mercantilsystems, (I, 8, Ch. 13.) das er eine »dem gesunden Menschenverstand widersprechende Lehre« nennt, welche »nie einem vernünftigen Menschen hätte einfallen sollen.«

Während bei Schlözer der Anhauch geschichtlicher Methode grösstentheils negativ wirkte, zur Abhaltung vorschnell generalisirender Urtheile, positiv aber fast nur mancherlei kurze Andeutungen herbeiführte: hat er bei Storch eine überaus wichtige Frucht zur eigentlichen Bereicherung der Volkswirthschaftslehre getragen. Der Historiker als solcher, der ein Auge hat für das ununterbrochene Werden, für die wechselseitige Causalbedingtheit alles Gleichzeitigen etc., ist bei Weitem eher geneigt und fähig, einen Organismus im Ganzen zu begreifen, als der Dogmatiker, zumal der rationalistische Dogmatiker. So hat denn auch Storch viele wichtige theoretische Fragen, die nur aus dem Gesichtspunkte der ganzen Volkswirthschaft gelöst werden können, ihrer Lösung näher geführt. Hierher gehören die Fragen nach dem Umfange des Begriffs der wirthschaftlichen Güter, nach der Productivität der verschiedenen Arbeiten und Verzehrungen, nach dem Unterschiede zwischen Volks- und Privateinkommen etc.

Schon im *Cours* werden für die Volkswirthschaftslehre zwar nur diejenigen werthvollen Dinge vindicirt, die einer Aneigenung fähig, unter diesen aber sowohl die unkörperlichen, inneren, wie die körperlichen, äusseren Güter. Beide Arten begreifen sowohl Güter, die bloss von der Natur herrühren, als solche, die durch Kunst mit Beihülfe der Natur entstanden sind[19]. Die unkörperlichen Güter, die wohl besessen, aber meistens nicht übertragen werden, also keinen Tauschwerth haben können, zerfallen in so viel verschiedene Unterabtheilungen, wie es verschiedene Anlagen der Menschen giebt. Der Inbegriff aller dem Volke gehörigen äusseren Güter heisst *richesse*

19) So kann z. B. die äussere Sicherheit eines Volkes ebenso wohl der Erfolg seiner Insellage oder seiner Gränzgebirge sein, wie der Arbeiten seiner Krieger oder seiner Festungsbauten. (N. E., 26.)

nationale; der seiner inneren Güter *civilisation nationale;* Beide zusammen bilden die *prospérité nationale.* (*Introd.*) Genauer werden alsdann die inneren Güter in Haupt- und Hülfsgüter getheilt; je nachdem sie sich unmittelbar auf die Entwickelung des Menschen beziehen, oder nur als Hülfsmittel darauf einwirken. Unter jenen sind die wichtigsten: Gesundheit, Geschicklichkeit, Wissen, Schönheitsgefühl, Sittlichkeit, Religion; unter diesen Sicherheit, ohne die es weder Reichthum noch Bildung giebt, und Musse, ohne die beide nicht genossen werden können. Bei der Musse denkt Storch namentlich an dasjenige, was wir von den Leistungen des Gesindes haben. (II, 1, Ch. 1.) — Dass übrigens seine förmliche Theorie der unkörperlichen Güter sehr fruchtbar wäre, dass seine Anwendung volkswirthschaftlicher Kategorien auf diesen Gegenstand die Einsicht in denselben wesentlich förderte, kann ich nicht sagen. So z. B. ist zwar die Analogie der Arbeitstheilung für die geistige Production recht wohl durchgeführt, aber die der Sparsamkeit für die Bildung der geistigen Kapitalien doch reine Wortspielerei. (II, 1, Ch. 8.) Wenn es heisst: der Mensch sei unter den unkörperlichen Productionskräften, was der Boden unter den körperlichen, nämlich Spielraum der schaffenden Naturkraft (II, 1, Ch. 3); wenn die Ehrenbelohnungen von Staatswegen als »eine Steuer von Ehre, welche der Entrichtende fast gar nicht merkt,« bezeichnet werden (II, 1, Ch. 7); wenn der Gegensatz der armen, borgenden und der reichen, darleihenden Völker auch auf die geistigen Dinge bezogen wird (II, 1, Ch. 8): so ist das Alles gewiss mehr spitzfindig, als scharfsinnig. Und geradezu irreführend muss es genannt werden, wenn der Eigennutz die einzige wahrhafte und feste Grundlage heisst, welche die Tugend haben kann (II, 1, Ch. 7); oder wenn erst das Eigenthum zur Errichtung einer Regierung geführt haben soll. (II, 2, Ch. 6.) So dass man im Ganzen sagen kann, diese Civilisationslehre von Storch verhält sich zu seiner Reichthumslehre nicht günstiger, als etwa Smith's Theorie der moralischen Empfindungen zu dessen weltberühmtem Hauptwerke.

Der Verfasser muss diess selbst erkannt haben. Denn während er im *Cours* bei den Diensten bloss auf die Civilisation blickte, die von ihnen hervorgerufen wird, sieht er in seiner spätern Schrift über das Nationaleinkommen bloss auf das Einkommen, das von ihnen herrührt. Während sie dort nur mittel-

bar den Volksreichthum befördern, also in der Nationalökonomik allenfalls auch übergangen werden könnten, vergrössern sie hier denselben unmittelbar, gerade wie Gewerbsarbeiten. Hatte man in Recensionen dem *Cours* wohl vorgeworfen, dass er die Nationalökonomik zu einer allgemeinen Glückseligkeitslehre ausdehne, so meint Storch nun, wo er die Dienste nur aus dem Gesichtspunkte des Einkommens betrachtet, ihre Wirkungen hinsichtlich der Geistesbildung etc. gehören ebenso wenig in die Nationalökonomik, wie bei den Gewerbsarbeiten davon die Rede sei, was die Wissenschaften z. B. durch Papiermühlen und Buchdruckereien gewinnen [20].

Adam Smith hatte bekanntlich nur solche Arbeiten für productiv gehalten, deren Werth sich dergestalt an einer körperlichen Sache gleichsam fixirt, dass er dem Arbeiter von den Käufern dieses Körpers bezahlt werden muss. Hiernach sollten, gegenüber der Stoffproduction, der Stoffveredlung und dem Handel, die sogenannten persönlichen Dienste, auch die nothwendigsten, unproductiv sein. Garnier war in seiner Polemik hiergegen sicher zu weit gegangen, indem er überall eine Vermehrung der Producte voraussetzte, wo eine Vermehrung der Dienste, selbst der ganz unnöthigen, stattgefunden hatte. Andererseits war Say ziemlich inconsequent auf halbem Wege stehen geblieben, wenn er die nützlichen Dienste zwar productiv, aber doch, weil sie gleichzeitig mit ihrer Entstehung auch consumirt werden, für den Reichthum des Volkes unfruchtbar sein liess. Storch wirft ihm mit Recht vor, dass er das Ergebniss der Dienste mit den Diensten selbst verwechselt hat. (National-Einkommen, Vorr. IX ff.) Auch gegen Smith sucht Storch nachzuweisen, dass, zwar nicht die Dienste selbst, die man bezahlt, wohl aber ihre Wirkungen, um derentwillen sie bezahlt werden, ebenso gut die Prädicate der Dauer, Anhäufbarkeit und Wiederverkäuflichkeit verdienen, wie die körperlichsten Erzeugnisse des Landbaues oder Gewerbfleisses. Dauer eines unkörperlichen Productes ist der Zeitraum, den der Verbraucher kann verstreichen lassen, ohne sich die Dienste, welche ihm das Product verschafft haben, abermals leisten zu lassen. Dann aber haben die meisten Wirkungen der Dienste ebenso

20) Vgl. die Vorlesung in der Petersburger Akademie (1827) »zur Kritik des Begriffes vom Nationalreichthum,« 14 ff.

gut Dauer, wie die meisten Industrieproducte. Der Kampf z. B., den ein Volk mit seinen Feinden besteht, sichert dasselbe eine Zeitlang vor neuen Angriffen, ebenso gut, wie seine Dämme es gegen Überschwemmung schützen, bis sie von den Fluthen selbst zerstört worden sind. Was die Anhäufung betrifft, so häuft ein Volk seine Producte nicht an, wie ein Geizhals seine Thaler, sondern indem es sie zu weiterer Production verbraucht. Auch diess geschieht mit den unkörperlichen Producten fortwährend: sie werden sowohl zur weitern Hervorbringung körperlicher Güter angewandt, wie auch zur Vergrösserung des Fonds unkörperlicher Güter, so dass z. B. der Gesundheitszustand eines Volkes, seine Sicherheit etc. sich verbessern können. Selbst wiederverkäuflich sind die Producte der Dienste, insofern ihr Käufer sehr oft im Stande ist, sich die Anschaffungskosten z. B. seiner Kenntnisse im Preise seiner ferneren Leistungen ersetzen zu lassen. (N. E., 18 ff.) Hiernach ist, vom Standpunkte des Einzelnen betrachtet, jede Arbeit productiv, die alle seine wesentlichen Bedürfnisse befriedigt, die also fortwährend betrieben wird, ohne für ihn einen Verlust nach sich zu ziehen. Um für die Gesammtheit des Volkes productiv zu sein, wird freilich ausserdem noch erfordert, dass die Nachfrage nach den Erzeugnissen der Arbeit eine freiwillige ist, namentlich auch mit freier Bestimmung des Preises durch die Concurrenz; dass ferner die Arbeit zur Erreichung ihres Zweckes nothwendig ist, und dass sie nicht auf Kosten anderer, noch nothwendigerer Arbeiten vorgenommen wird. (N. E., 31 ff.) Jedenfalls, meint Storch, sei es ein stufenweise gehender Fortschritt, wenn die Mercantilisten den Reichthum im Gelde sahen, das keine individuellen Bedürfnisse des Menschen befriedigen kann, die Physiokraten in den Urstoffen körperlicher Dinge, die sie wirklich befriedigen, Ad. Smith in den körperlichen Gütern selbst, und nun die neueste Zeit den Reichthum nicht in der Körperlichkeit seiner Bestandtheile, sondern ausschliesslich in ihrer Nützlichkeit und Tauschfähigkeit sucht. (Zur Kritik, 22.) — Übrigens hebt Storch mit Recht hervor, dass man die Begriffe Productivität oder Unproductivität nicht auf ganze Arbeiter, wohl gar Arbeiterklassen, sondern nur auf einzelne Arbeiten beziehen sollte. (*Cours* I, 1, Ch. 4.)

Entsprechend dieser weiten Auffassung des Begriffes productiver Arbeit wird nun auch der Begriff productiver Consumtion von Storch behandelt. (N. E., 41 ff.) Namentlich

zeigt er gegen Smith, dass die Unterhaltungsmittel, welche den Menschen in Stand setzen zu arbeiten, doch ebenso wenig unfruchtbar verzehrt werden, wie das Heizungsmaterial einer Dampfmaschine. (53.) Wenn die nothwendigen persönlichen Ausgaben des künftigen Arbeiters zum Kapital gehören, warum nicht auch die des wirklich schon arbeitenden? (58.) Selbst ein Privatunternehmer wird dasjenige nicht als unfruchtbare Ausgabe ansehen, was er für seine nothwendigen Dienstboten, seinen Arzt oder Sachwalter bezahlt. (59.) Ganz dasselbe gilt von den Ausgaben, womit die Unterthanen die Dienstleistung ihres Staates erkaufen. (64.) Darum theilt Storch das productive Kapital des Volkes in zwei Klassen von Gütern ein: solche, die für die Hervorbringung, und solche, die für den Hervorbringer unmittelbar nöthig sind. Jene heissen bei ihm das sächliche, diese das persönliche Kapital. (66.) Und sehr fein bemerkt er, dass auch der gemeinste Arbeiter die Bedürfnisse eines Menschen hat, der nicht aller Nahrung für Geist und Herz beraubt werden kann, ohne die wichtigsten Eigenschaften zu verlieren, die ihn zu einem tüchtigen Arbeiter machen. (77.)

Im Anschlusse an Lord Lauderdale betont Storch sehr eifrig die Unterschiede zwischen Privat- und Volkseinkommen, wie das letztere nicht nach dem Preise der Producte zu schätzen ist, sondern nach ihrer Mannichfaltigkeit, Menge und Güte. Die Lage eines ganzen Volkes sei in dieser Hinsicht durchaus wie die eines Einzelnen, der für sein eigenes Bedürfniss producirt[21]. Im heutigen Zustande eines sehr entwickelten Verkehrs bestehe das jährliche Einkommen eines Volkes nicht aus der Summe seiner im Laufe des Jahres hervorgebrachten, sondern aus der Summe der in diesem Zeitraume neu verkauften[22] Producte,

---

21) Auch diess scheint ihm zu der Zeit, wo er seinen *Cours* verfasste, noch nicht klar gewesen zu sein. Würde er sonst wohl gesagt haben, dass der Betrag der unvermeidlichen Umlaufskosten das Volkseinkommen vergrössert? (I, 4, Ch. 2.)

22) Storch ist sich hierüber, wie es scheint, nicht völlig klar geworden, so dass er z. B. sagt: »Auch die blossen Verzehrer, vorausgesetzt dass ihr Einkommen nur rechtmässig sei, werden durch ihre Ausgaben der Gesellschaft nicht weniger nützlich, als die Übrigen, weil sie durch dieselben gleichfalls den Arbeitern, welche ihnen die Gegenstände ihres Verbrauchs liefern, Einkommen verschaffen.« (39.) Was er meint, ist ohne Zweifel die Wahrheit, dass zum Verkauf bestimmte Producte sich nur durch den wirk-

diejenigen mit eingeschlossen, die Jeder für sein eigenes Bedürfniss hervorgebracht hat. (13.) Zum Volkseinkommen sind aber auch alle unkörperlichen Erzeugnisse zu rechnen, sowohl die verkäuflichen, als auch diejenigen, welche von ihren Producenten zur eigenen Vervollkommenung oder Vergnügung bestimmt sind. (25.) Wenn Smith behauptet, die mit Dienstleistung beschäftigten Menschen lebten auf Kosten der Industriearbeiter, weil sie von diesen mit Nahrung, Kleidung etc. versehen werden: so könnte man ebenso gut sagen, dass die Industriearbeiter auf Kosten der Dienstleistenden leben, weil diese jenen Schutz für Person und Eigenthum, Unterricht, Pflege in der Kindheit und Hülfe bei Krankheiten verschaffen. (84 ff.) Abgeleitetes Einkommen, im Gegensatze des ursprünglichen, ist nur dasjenige, das unentgeltlich bezogen wird: also z. B. das Einkommen der Almosenempfänger, der Betrüger, Diebe etc. (85.) Storch führt sehr gut aus, wie dieselben Gründe, welche Smith den Physiokraten vorhält, um das Einkommen der Gewerbtreibenden für ein nicht bloss von den Landwirthen abgeleitetes zu erklären, auch gegen Smith für die Ursprünglichkeit des Einkommens der Dienstleistenden sprechen. (87 ff.) Selbst der Zwang, welchen der Staat anzuwenden pflegt, um die Besoldung seiner Beamten etc. durch Steuern zu decken, begründet hiervon keine Ausnahme, da bei allen Ausgaben, die von Vielen für einen gemeinsamen Zweck gemacht werden, die Versuchung jedes einzelnen Theilnehmers, sich der Entrichtung seines Antheils zu entziehen, bedeutend ist. (92.)[23]. — Die Widerlegung des Say'schen Irrthums, wonach für ein ganzes Volk der rohe und reine Betrag des Einkommens identisch wäre, ist Storch (N. E., 96 ff.) viel weniger gelungen, als acht Jahre später unserm F. B. W. Hermann. Doch muss ich sagen, wie selbst die Franzosen einräumen, dass ihres gefeierten Dunoyer Theorie der productiven Arbeiten ganz vorzugsweise von Storch vorbereitet ist[24], so

lichen Verkauf darüber ausweisen können, in der That einem Bedürfnisse des Volkes zu entsprechen.

23) In seinem *Cours* dachte Storch hierüber noch viel weniger folgerichtig. Da wird z. B. der Miethzins eines nicht zu gewerblichen Zwecken benutzten Hauses volkswirthschaftlich = Null gerechnet. (I, 2, Ch. 3.) Da heisst auch das Einkommen der Dienstleistenden ausdrücklich noch ein abgeleitetes. (I, 3, Ch. 2.)

24) Vgl. das Guillaumin'sche *Dictionnaire de l'Economie politique*, Art. Storch.

steht unser Hermann in seiner meisterhaften Lehre vom Nationaleinkommen vorzugsweise auf Storch's Schultern.

Zwischen Ad. Smith's unbedingtem Lobe des Sparens und Lauderdale's eifriger Warnung davor hält Storch eine gerechte Mittelstrasse ein, indem er wünscht, dass die Ausgaben auf vernünftige Zwecke gerichtet und vorzugsweise von den Reichen gemacht werden mögen, damit die Armen Mittel finden, ihrerseits sparen zu können. (N. E., 125.) Er hält es mit Recht für einen Beweis der Einseitigkeit Ad. Smith's, der Unvollständigkeit seiner Nationalökonomik, wenn derselbe die höchste Sparsamkeit empfiehlt, um wo möglich das ganze reine Einkommen des Volkes dem Landbau, Gewerbfleiss und Handel zuzuwenden. (Zur Kritik, 20.) Wie gut er auch hier das organische Ganze der Volkswirthschaft begriffen, zeigt in schönster Weise der Ausspruch (*Cours*, Vorbegriffe, Ch. 4), dass der Reichthum und die Bildung in der Vielheit von Bedürfnissen, die man befriedigen kann, besteht. Storch fügt hinzu, der entgegengesetzte Grundsatz der Alten: *Si quem volueris esse divitem, non est quod augeas divitias, sed minuas cupiditates*, müsste, wenn er befolgt würde, unfehlbar zu Armuth und Rohheit führen.

Wie wenig er übrigens durch seine geschichtliche und organische Auffassung der ganzen Volkswirthschaft an scharfer Analyse im Einzelnen gehindert wurde, zeigt die Vorahnung des Ricardo'schen Grundrentengesetzes, die Storch *Cours* I, 4, Ch. 14 bei Gelegenheit der Bergwerksrente ausspricht. Nicht minder bereitet es auf Ricardo vor, wie er *Cours* I, 8, Ch. 3 lehrt, es sei den Russen vortheilhafter, die Frucht eines englischen Arbeitstages mit der von zwei russischen Arbeitstagen zu erkaufen, als bei sich selbst, statt in England, Waaren zu erzielen, die vielleicht drei russische Arbeitstage gekostet haben. Sehr fein bemerkt er, dass der persönliche Unterschied zwischen Gewerbsarbeitern, Kapitalisten, Grundeigenthümern und Dienstleistenden bei steigendem Volksreichthum immer schärfer wird. (*Cours* I, 3, Ch. 1.) In seinem Streben nach erschöpfender Vollständigkeit hebt Storch z. B. hervor, dass zwar in der Regel der Unternehmer das Productionskapital vorschiesst, dass er es aber in gewissen Fällen seinerseits vom Consumenten vorgeschossen erhält, so z. B. Theaterdirectoren, bei denen man abonnirt hat. (N. E., 72.) So unterscheidet er unter den Mitteln, die Habe

eines Andern zu erlangen, ausser dem Tausche noch die Überredung und die Gewalt. (*Cours*, Vorbegr. Ch. 5.)

V.

Graf Georg Cancrin ist nicht nur (1774) zu Hanau geboren, sondern hat auch seine ganze Jugendbildung in Deutschland empfangen. Nachdem er (1790—1794) auf den Universitäten Giessen und Marburg studiert, trat er als Regierungsrath in die Dienste des Herzogs von Anhalt-Bernburg, folgte aber schon 1796 seinem Vater, dem bekannten Mineralogen, nach Russland, wohin dieser als Director der grossen Salinen von Staraja Russa berufen worden war. Er selbst wurde später als Rath ins Ministerium des Innern versetzt und bekam die Leitung der deutschen Kolonien im Gouvernement St. Petersburg. Seine literarischen Arbeiten über das Militär-Verpflegungswesen — am bedeutendsten das Werk: »Über die Militärökonomie im Frieden und im Kriege und über ihr Wechselverhältniss zu den Operationen« (III Bände, 1820—1823) — empfahlen ihn zu der Stelle eines Adjuncten des General-Proviantmeisters (1811), sodann eines General-Intendanten der Westarmee (1812) und zuletzt eines General-Intendanten aller activen Armeen. (1813.) Wegen zahlreicher Anfeindungen legte er dieses Amt 1820 nieder, wurde aber von 1823—1844 russischer Finanzminister. Er starb zu St. Petersburg 1845. — Nach seiner eigenen Versicherung ist er geistig reif erst in Russland geworden, wie denn überhaupt der Deutsche meist wie eine Pflanze sei, die zu ihrer vollen Reife der Umpflanzung bedürfe[25].

Die Schriften, woraus wir das Nachfolgende schöpfen, fassen Cancrins Ministerlaufbahn wie mit einem Rahmen ein. »Weltreichthum, Nationalreichthum und Staatswirthschaft, oder Versuch neuer Ansichten der politischen Ökonomie,« (anonym erschienen 1821.) »Die Ökonomie der menschlichen Gesellschaften und das Finanzwesen, von einem ehemaligen Finanzminister.« (1845.) Seine Verwaltung der russischen Finanzen selbst, d. h. also mittelbar auch eines grossen Theils der russischen

---

25) Besobrasoff l. c., 61.



Landwirthschafts-, Gewerbe- und Handelspolitik[26], lassen wir um so mehr auf sich beruhen, als es überhaupt in absolutmonarchischen Staaten ohne Öffentlichkeit nur mit Hülfe ganz besonderer Quellen möglich ist zu unterscheiden, was ein Minister aus eigener Initiative thut, was er gleichgültig geschehen lässt und was ihm abgezwungen wird. Übrigens zweifle ich nicht, dass Cancrin sein Ministerium die längste Zeit hindurch wesentlich nach eigenen Ideen geführt hat, so dass man den »Weltreichthum« als das Programm, die »Ökonomie« als das Testament seiner Verwaltung bezeichnen könnte[27]. Beim Kaiser Nikolaus scheint er persönlich sehr viel gegolten zu haben. Doch hat er bekanntlich seit 1841 zu wiederholten Malen seinen Abschied gefordert, zuletzt auch erhalten, weil die von ihm verlangten Ersparnisse, zumal im Hofstaats- und Militärwesen, (kaiserliche Reisen und Kaukasusheer!), nicht durchgeführt wurden[28]. — Auch auf seine berühmte Militärökonomik gehen wir nicht weiter ein. Nur bemerke ich, dass die hierher gehörigen Studien Cancrins für seine innere Ausbildung kaum weniger bedeutsam geworden sind, als für seine äussere Carriere. Seit Cäsar, ja seit Thukydides[29] weiss man, dass zur Kriegführung fast ebenso viel wirthschaftliche, wie technisch-militärische Geschicklichkeit nothwendig ist. Alle Feldherren vom ersten Range haben diess bethätigt. Aber die Wirthschaft eines grossen Feldherrn unterscheidet sich von der guten Staatswirthschaft oder gar von der guten Volkswirthschaft im Allgemeinen durch ihren viel acutern, viel weniger chronischen Charakter. Dem Feld-

---

26) Seit der Reorganisation von 1810 zerfiel das russische Finanzministerium in zwei Hauptabtheilungen: das eigentliche Finanzdepartement und das Reichsschatzamt. Jenes wieder in 5 Sectionen: für die Krongüter und Forsten, für das Berg- und Salinwesen, für die Fabriken, für den auswärtigen Handel, für die Steuern. Das Domänenwesen ist 1837 einem eigenen Ministerium übergeben worden.

27) Vgl. Bésobrasoff, 62.

28) Wie nothwendig sie gewesen wären, erhellt aus der Thatsache, dass Russland in den 11 Friedensjahren von 1832—43 durchschnittlich ein Deficit von 16322000 Rubel hatte, am wenigsten 1832 (4842000), am meisten 1842 (26181000). Vgl. Bésobrasoff, 73.

29) Cäsars Urtheil, dass alle Herrschermacht auf zwei Grundlagen beruhe, Soldaten und Geld, dass sich auch Heer und Zufuhr wechselseitig bedingen, bei Dio Cass. XLII, 49. Thukydides stellt in ähnlicher Weise beständig χρήματα und ναυτικά zusammen.

herrn kommt es nicht an auf die grösstmögliche Summe von Wirthschaftsgütern überhaupt, sondern auf die Summe der im Augenblicke der Entscheidung sogleich verfügbaren Güter. Für ihn kann mitunter eine Art von Raubbau das Zweckmässigste sein, wo man zwei ferner liegende oder latente Millionen opfert, um über eine Million sofort zu verfügen: falls nämlich dadurch eine Entscheidung gewonnen wird, die für ihn mehr als zwei Millionen werth ist. Wir sehen hier denselben Gegensatz, wie der zwischen einer Brandschatzung, einer ordentlichen Steuer und einer regelmässigen volkswirthschaftlichen Production! Ja, der Feldherr mag unter Umständen eine blosse Zerstörung feindlicher Güter, die seinem eigenen Heere unmittelbar nichts nützt, bloss Mühe verursacht, nicht aus Schadenfreude, sondern aus richtiger Berechnung anordnen. Es lässt sich nicht leugnen, dass bei Cancrin solche Ideengänge aus seiner kriegerischen Praxis vielfach in seine wissenschaftliche Theorie hinübergewirkt haben, nur zu sehr begünstigt durch den zwar reinen [30]), aber stolzen, befehlshaberischen, daher paradoxenlustigen Sinn des Mannes. Wenn so viele Nachfolger Ad. Smith's unter der stillschweigenden Voraussetzung theoretisirt haben, als wären alle Menschen bloss richtig rechnende Wirthe, alle Staaten bloss Friedensanstalten: so scheint Cancrin zu der Voraussetzung, wo nicht ewigen Krieges, doch ewiger Kriegsbereitschaft hinzuneigen.

Sein Buch über den Weltreichthum schliesst »mit dem herzlichen Wunsche, dass es theoretisch etwas nützen möge, aber leider mit der vollen Überzeugung, dass es praktisch sehr wenig fruchten werde.« Dagegen meint Besobrasoff (l. c., 74), es habe gerade umgekehrt in der Theorie gar keine Beachtung gefunden, aber die Praxis eines so grossen Staates wie Russland sehr lange vollständig beherrscht. — Übrigens darf man nicht alle Paradoxen Cancrins für ganzen Ernst nehmen: so z. B. wenn er Napoleon für einen schlechten Strategen, den Minister Stein für einen mittelmässigen, zumal unpraktischen Staatsmann erklärt. (Aus den Reisetagebüchern des Grafen Cancrin, 1840—45, herausgegeben vom Grafen Keyserlingk, 1865, II, 63.) Im Ganzen jedoch ist es merkwürdig, wie sehr er seine schon 1821

30) In dieser Hinsicht spricht Besobrasoff, der ihn sonst so vielfach tadelt, mit der grössten Hochachtung von Cancrin.

ausgesprochenen Ansichten zeitlebens festhielt. Auch auf der grossen Reise von 1840—45 findet er fast Alles nur bestätigt. (Besobrasoff, 62.)[31]).

Die Schriften Cancrins lassen sich am kürzesten so charakterisiren: eine Reaction gegen die Lehre Smith's vom Standpunkte eines zwar nicht gründlich gelehrten, aber geistreichen, feingebildeten, sehr vornehmen Weltmannes, welcher die Praxis eines, im Vergleich mit England, wenig entwickelten Volkes[32]) zu leiten hatte.

Wie wenig scharf er die exacteren Theile der Wissenschaft behandelt, selbst wo sie recht eigentlich grundlegende sind, ergiebt sich u. A. aus seiner Erklärung der Zinsen. »Wenn zwei Besitzer von Sachenkapital ihre Producte vertauschen wollen, ist jeder gestimmt, für die Mühe der Aufbewahrung und als Gewinn so viel über den eigentlichen Werth seines Productes zu fordern, als ihm der Andere zugestehen will; der Bedarf lässt jedoch beide in der Mitte zusammenkommen. Nun aber stellt das Geld das Sachenkapital vor; es kann mit ihm ein Gewinn gemacht werden, und daher die Zinsen.« (Ökonomie, 19.) Nicht besser die Erklärung der Landrente (Ö., 38), oder die Unklarheit über die Frage, inwiefern die vom Staate verausgabten Steuersummen wieder an die Steuerpflichtigen zurückfliessen. (Weltreichthum, 131 ff.) Auch seine Ansichten über Papiergeld etc. leiden zum Theil an grosser Verworrenheit. (W., 113 ff. Tagebücher I, 15 ff.) Welche vornehme Unwissenheit spricht sich in der Klage aus: »es wäre gewiss interessanter zu wissen, was es für eine nähere Bewandtniss mit dem Pachtwesen der römischen Ritter gehabt, als ob Cicero wirklich eine Warze an der Nase gehabt. Allein der natürliche Kleinigkeitsgeist der Philologie hat leider das Grosse nur selten gesehen.« (Weltreichthum, IV.) — Doch hat er im Wesentlichen Recht, wenn er von Ad. Smith behauptet, »selbst die allgemein sein sollenden Grundsätze desselben schmecken doch oft zu sehr nach der Individualität von England.« (W., 10.) So nament-

31) Kleine Ausnahmen, wo ihm die Erfolge von Peels Reformen und die grossen technischen Fortschritte der letzten Zeit doch wirklich etwas imponirt zu haben scheinen. s. Tagebücher II, 114. 203.

32) Eines »werdenden« Landes, wie Cancrin es nennt: Ö., 242. Anderswo spricht er von einem »infraeuropäischen Volke,« d. h. einem solchen, das gegen die mittlere Kulturstufe Europas zurücksteht. (W., 68 ff.)

lich, wo er anstatt der Bauern beständig Pächter voraussetzt. (W., 31.) Wenn er freilich ausserdem Smith noch vorwirft, niemals das Ganze des Weltreichthums vor Augen zu haben (W., 1 ff.), so ist das eine sonderbare Verkennung von Smith's Kosmopolitismus, um so auffallender, als sich Cancrin so viel darauf zu Gute thut, unter den verschiedenen, für ein einzelnes Volk productiven Arbeiten, auch die der »Privation,« ja des Raubes besonders hervorgehoben zu haben. (W., 28 ff. Ö., 10 ff.) Eine grosse Abneigung gegen England hängt hiermit zusammen, dem er eine Art friedlicher Plünderung der Welt, zumal seiner Kolonien etc. vorwirft, und ein baldiges schlimmes Ende seiner »Überspannung« voraussagt. (W., 86 ff.)[33]. Doch ist er billig genug, das Continentalsystem einen Egoismus zu nennen, der am Ende selbst verhungert, weil er Anderen kein Essen gönnt. (W., 152.) Auch tritt sein Engländerhass in der spätern Schrift einigermassen gemildert auf, wie er hier auch z. B. die Majorate, um ihres politischen Zweckes willen, gelten lässt, die er sonst im Allgemeinen tadelt. (Ö., 79.)

Seine Freiheit von manchen Vorurtheilen der englischen Schule hat Cancrin schon dadurch bewiesen, dass er entschieden dagegen protestirt, die Arbeit als beinah ausschliessliche Quelle der Production anzusehen. (W., 5.) Auch von der Regel der freien Concurrenz, die gar nicht unter allen Umständen zu grösserer Wohlfeilheit führe, betont er als Kenner des praktischen Lebens manche Ausnahmen. So z. B. im Apothekergewerbe. Fleisch- und Brottaxen sind nicht ganz zu verwerfen, da sonst leicht Verabredungen der Fleischer und Bäcker vorkommen, die sehr grosse Vermehrung dieser Gewerbtreibenden aber an sich zur Theuerung beitragen müsste. (W., 91 ff.) Im Kornhandel wird für Länder mit leichter Ausfuhr und schwerer Einfuhr, sowie für sehr grosse Städte die unbedingte Nichteinmischung des Staates gemissbilligt. (W., 94 ff.) Auch die

33) Echt staatsmännisch ist die Bemerkung (W., 87): »Man sagt, die Hindus seien von der Art, dass es ihnen einerlei sei, wer sie beherrsche, und sie am Ende lieber Engländer als Mahomedaner zu Herren haben möchten. Allein sind denn alle Bewohner Ostindiens Hindus, und muss die europäische Kultur nicht auch diese verändern?« Ebenso richtig hat Cancrin schon 1821 vorausgesehen, wesshalb die vom Mutterlande abgefallenen spanischen Kolonien kein solches Wachsthum erwarten lassen, wie die englischen in Nordamerika. (W., 122.)



Gewerbefreiheit im engern Sinne muss zwar da, wo sie einmal besteht, erhalten bleiben; ihre Einführung aber ist durchaus nicht allgemein zu wünschen. (Ö., 208 ff.) Actiengesellschaften sollte lieber der Staat übernehmen, weil er »die Leute besser in Händen hat.« (Ö., 94 ff.) Cancrin ist kein Freund des »Thesaurirens,« welches der neuere Zeitgeist in bürgerlicher Sparsamkeit und Thätigkeit so sehr begünstigt (Ö., 33), dass selbst Zerstörung von Kapitalien als Heilmittel gegen Überproduction bisweilen nöthig wird. (Ö., 100 ff.) In den meisten Ländern gebe es jetzt zu viel Kapital. (Ö., 276.) Überall dringt er darauf, neben dem höchstmöglichen Reinertrage noch andere Zwecke zu berücksichtigen, Zufriedenheit der Massen, Unabhängigkeit der Nation u. dgl. m. (W., 101 ff. Ö., 102.) Das System des höchstmöglichen Ertrages sei überhaupt ein »scheussliches System, ohne Menschengefühl.« (W., 104.) Maschinen machen das Volk weder glücklicher noch eigentlich reicher, sondern nur die Waaren wohlfeiler und den Verbrauch grösser. Dabei steigern sie die Überproduction und das Elend der Arbeiter. (Ö., 62.) Diesem Widerwillen gegen die Schattenseite hoher Kultur entschlüpfen bisweilen Äusserungen, die fast socialistisch klingen. Die Erwerbung des Eigenthums mag in vielen Fällen auf Raub beruhen; allein was an die Stelle setzen? (Ö., 15 ff.) »Im gemeinen Leben kann kein Vermögen anders erworben werden, als auf Kosten Anderer.« (W., 119 ff. Ö., 23.) Gelegentlich hat Cancrin dann auch wohl das Erbrecht eins der grössten socialen Übel genannt (Tagebücher I, 11; II, 168), und vom Eigenthume gemeint, dass es ohne alle natürliche Grundlage, nur aus politischer Nothwendigkeit zu rechtfertigen sei; ja dass die Industriegewinnste eine Art legalisirten Diebstahls bilden! Dabei zahlreiche Klagen über die Sklaverei der Massen gegenüber den Grundherren und Kapitalisten. (Bésobrasoff, 64.) Wenn er gegen die Progressivbesteuerung der Kapitalisten kein Bedenken hegt, (W., 156) so erklärt sich das übrigens zum Theil aus der politischen Verfassung des damaligen Russlands, wo die Hauptgefahr der Steuerprogression, nämlich die Plünderung der Minderzahl durch die Mehrzahl unter gesetzlichen Vorwänden, so gut wie undenkbar schien.

Offenbar spricht es wenig für Cancrins Systemgeist, um so mehr aber für seine praktische Menschenkenntniss, wenn er so häufig gesteht, dass gewisse, an sich üble

Dinge in der menschlichen Natur liegen, also unvermeidlich sind (Ö., 23), dass man nicht gegen jedes Übelbefinden mediciniren soll (W., 171), dass absolute Vollkommenheit für Menschen unerreichbar ist, vielmehr das mögliche Gute oft aus Irrthümern, Vorurtheilen und sich widersprechenden Ingredienzen zusammengebaut werden muss. (W., 201.) »Die jetzt bestehenden Abgabensysteme sind meist kein Werk eines überdachten Hauptplanes, sondern der Zeit und Nothwendigkeit; sie haben sich selbst gemacht. Man muss aber grossentheils gestehen, dass sie meist noch gut genug sind, wenn auch Vieles ausgesetzt werden kann.« (Ö., 266.) »Es ist schwer, über solche Systeme in fremden Ländern, welche durch Zeit, Verhältnisse und Umstände herbeigeführt wurden, mit Sicherheit abzuurtheilen.« (Ö., 324.) Bedeutungsvoll ruft er aus: »O die Zeit, wollte man sie doch nicht so oft verkennen!« (Ö., 176.) Selbst eine an sich zu starke Emission von Papiergeld ist in Kriegsfällen oft nothwendig, daher zu entschuldigen. (Ö., 118.) Wenn Cancrin freilich meint, die Theorie dürfe in Geldsachen nicht so sicher prophezeien, weil hier so Vieles von der Meinung des Publicums abhängt, (Ö., 128): so beruhet diese Ausdrucksweise auf der bei den Routiniers so beliebten, aber ganz irrigen Vorstellung, als wenn es zwischen der wahren Theorie und wahren Praxis einen Widerspruch geben könnte. Allein zu Grunde liegt dabei der richtige Gedanke, wie für die volkswirthschaftliche Theorie eben die Meinung des Publicums einen Hauptgegenstand bildet. Zu den Hauptumständen, welche das in einem Staate Mögliche und Heilsame für manchen andern Staat unmöglich und verderblich machen, rechnet unser Schriftsteller die in verschiedenen Staaten so sehr verschiedene Sittlichkeit der Beamten.

Von positiven Anflügen historischer Auffassung heben wir bei Cancrin z. B. hervor, wie er die Staatslandgüter (W., 162 ff.) und Regalien (W., 169 ff.) keineswegs allgemein tadelt. So sehr die Naturalsteuern den ausgezeichneten Fleiss hemmen, für die Aufbewahrung unbequem sind und unsittlichen Beamten Anlass zur Bedrückung geben (Ö., 262), so können sie doch in halbkultivirter Zeit für die Pflichtigen ebenso vortheilhaft sein, wie für den Staat. Cancrin sind Gegenden bekannt, wo der Bauer, um seine Abgaben pünktlich zu bezahlen, sein Heu um ein Drittel dessen verkauft, wozu es mittelst seiner Abgaben wieder für die Truppen gekauft wird. (W., 161.) Ähnliches

gilt von den Naturalfrohnden, zumal für Gemeindezwecke, da man »sonst in wenig kultivirten Ländern gegen theueres Geld dem Landmann eine unnütze Zeit ersparen und die Geldlasten unerschwinglich machen« würde. (W., 180.) Das »altfränkische« System des Staatsschatzes erklärt Cancrin für eine Nothwendigkeit, vornehmlich da, wo Anleihen nicht rasch zu Stande kommen könnten. (Ö., 275 ff.) Er ist für obrigkeitliche Schauanstalten, »wenn sie auch nicht immer leisten, was sie sollen.« (Ö., 180.) Handelscompagnien, wie die englisch-ostindische, »können vielleicht zur ersten Einleitung eines entfernten, bisher unbekannten Handels als Erziehungsmittel unentbehrlich gewesen sein, wie die Leibeigenschaft zur Erziehung der Völker.« (W., 175.) Noch in der Ökonomie (41) heisst es: »ohne die Existenz der Unfreiheit im Entferntesten entschuldigen zu wollen, ist der leibeigene russische Bauer ohne Vergleich in einer bessern Lage, als der irische Kleinpächter. Ja der Bauer von Liefland ist ärmer und sorgloser geworden, seit er die Freiheit erhalten hat.«

Mit besonderer Liebe finden wir die relative Nützlichkeit des sogenannten Gewerbeschutzes erörtert, wobei List's positiv rühmend gedacht wird. (Ö., 245.) Das Mercantilsystem sei zwar oft übertrieben, wiewohl ohne jemals das von seinen Gegnern ausgemalte Zerrbild zu werden; an sich aber habe es Natürliches und Heilsames fördern gewollt. Cancrin legt hierbei grosses Gewicht auf die »privative Production« unter Völkern. Er spricht vom monopolischen Gewerbshandel, der entweder reiner Monopolhandel mit Kolonien, Nebenländern etc. ist, oder monopolähnlicher Handel, wie der von England mit Portugal, oder Monopolhandel durch Seerecht, wie England ihn wohl in Kriegszeiten geführt hat, oder endlich monopolähnlicher Superioritätshandel, auf Überlegenheit an Kapital, Credit, Einsicht etc. gestützt. (W., 109 ff. Ö., 10.) Einen grobmercantilistischen Irrthum lässt er sich zu Schulden kommen, indem er dem Binnenhandel jede volkswirthschaftliche Productivität abspricht; eigentlich auch dem auswärtigen Handel, sofern derselbe kein Geld ins Land bringt. (W., 113 ff.) Dagegen ist es echt historisch, wenn sowohl den alten Bann- und Zunftprivilegien, als dem neuern Gewerbeschutzsysteme das Gefühl zugeschrieben wird, dass alle Kultur, ja das höhere Aufblühen selbst des Ackerbaues von den Städten ausgehen müsse. (W., 110.) Jede Nation sollte in allen Hauptbedürfnissen, zu deren

Hervorbringung sie wenigstens eine mittlere »Opportunität« hat, einigermassen unabhängig sein. Diess fordert das Ganze des Volkslebens. Andererseits darf man kein Product erzwingen, zu dem man nur ein Minimum von Opportunität hat, sondern es bei denen kaufen, die ein Maximum hierfür besitzen. Ein grosser Umkreis um Moskau, bei mittlerer Fruchtbarkeit doch ziemlich stark bevölkert, verdankt jetzt seinen Wohlstand den Fabriken. »Warum sollte das Land zurückbleiben, um die Subsistenz der Proletarier anderer Länder zu erleichtern? Diese freilich finden es ungerecht, irrationell, dass man es nicht thut.« (Ö., 235 ff.) — Übrigens räth Cancrin durchaus nicht zu dem »kläglichen System der Waarenverbote.« (W., 214.) Der Zuckerbau sollte in unserm Klima nie künstlich gepflegt werden. (Ö., 50.) Auch das Eisen nie künstlich vertheuert, wegen seiner fundamentalen Bedeutung für alle Gewerbzweige. (Tagebücher II, 228. Bésobrasoff 75.) Daneben ist es ein fruchtbarer Gedanke, dass man gewisse Ausfuhrzölle, z. B. für Holz, Potasche etc., zur Schonung der Wälder auflegen sollte, besonders da, wo noch nicht der erste Schritt zur regelmässigen Bewirthschaftung gethan worden, und man mehr durch Nichtgebrauch, als geregelten Gebrauch wirken muss. (W., 150.)[34].

Cancrin war politisch ein sehr entschiedener Gegner des sogenannten Constitutionalismus und der so nahe mit diesem verwandten Geschwornengerichte. (Tageb. I, 125. 175.) Nicht genug, dass er die Jury einen Rest mittelalterlicher Unkultur nennt, so möchte er sie zugleich beinahe den Auswüchsen des Collegialwesens beizählen. (W., 205.) In England soll »über dem Geklapper der alten schlotternden Verfassung an keine echte Verbesserung der Verwaltungsanstalten zu denken sein.« (W., 179.) Das Landständewesen hält er hinsichtlich der Steuern für nichts weniger als eine Erleichterung des Volkes, eher für ein wirkliches, nur in gewissen Lagen unvermeidliches Übel. (W., 197.) Denn es sei in constitutionellen Staaten viel leichter, neue Abgaben einzuführen, als in einer wahren, d. h. patri-

34) Ein ganz ähnlicher Gedanke hat bekanntlich Sir Robert Peel 1842 zu seinem Ausfuhrzolle von englischen Steinkohlen veranlasst, der allerdings bald nachher im Interesse vieler mit England rivalisirenden Völker, aber schwerlich in demjenigen von England selbst wieder aufgehoben wurde.

archalischen Monarchie, weil die Mehrheit der Kammern die Finanzen nicht gründlich kennt, und diese Staatsform überhaupt nicht eben zur Sparsamkeit hinneigt. (Ö., 271.) Von Budgetverweigerung zu sprechen, sei gerade so absurd, als wenn ein reicher Mann, unzufrieden mit seinem Haushofmeister, verböte Mittagsessen zu bereiten. (Ö., 281.) Der ganzen Staatsauffassung Cancrins liegt ein gewisser reactionärer Sinn zu Grunde, wie er sich von dem langjährigen Minister des Kaisers Nikolaus erwarten lässt.

Übrigens hat er selbst die grössere Verantwortlichkeit eines unbeschränkten Monarchen praktisch nicht leicht genommen, indem er wenigstens in seinen Schriften der entschiedenste Feind aller Plusmacherei ist. Er übertreibt sogar, indem er sagt, die Bedürfnisse des Staates hemmten schon an sich den freien Gebrauch der echten Grundsätze der Nationalökonomie. (W., 129.) So nennt er bei Staatsanleihen das Lockmittel, höhere Nominalkapitalien zu verschreiben, jüdischen Wucher. (W. 187.) Ebenso entschieden ist er gegen den Price'schen Tilgungsschwindel, welcher die Verschiedenheit eines Kapitals *in calculo* und *in natura* verkenne: jenes sei allerdings unendlich, aber die Quelle, woraus Procente fliessen, begränzt. (W., 186.) Wenn Staaten das Vermögen milder Stiftungen secularisirt haben, so erklärt Cancrin das für Finanzunverstand oder Finanzraubgier. (W., 181.) Wie seine Ansichten vom Papiergelde überhaupt streng solide sind, so meint er, man könne einem Staate ebenso wenig dazu rathen, wie einem Jünglinge zum Besuch des Spielhauses. (W., 51 ff. 62.) Alle »künstlichen Kapitalien« sind nur insofern zu billigen, als sie sich rasch amortisiren. (Ö., 157.) Doch empfiehlt er echt praktisch als Mittel gegen die Noth eines entwertheten Papiergeldes nicht sowohl Tilgung, sondern zunächst Fixirung desselben. (W., 185.) Jedenfalls sollte die Verminderung nicht durch Anleihen im Grossen erfolgen, sondern nur mit Hülfe von Ersparnissen, Veräusserungen oder besonderen Auflagen. (W., 65.) Cancrins oberster Grundsatz für die Finanzleitung ist folgender. »Sie soll, wie jeder vernünftige Privatmann, Extreme vermeiden, indem sie, sich von den vier grossen apokalyptischen Thieren im Geldwesen, Münzverschlechterung, Papiergeld, Staatsschuldensysteme und übertriebenem künstlichen Handelskapital, fern haltend, ihre Ausgaben mit ihren natürlichen Einnahmen ins Verhältniss bringt und die

letzteren durch Nationalfleiss, Ordnung, gute Verwaltung zu vermehren sucht, in Nothfällen aber nur verhältnissmässige Schulden macht, um sie in besseren Zeiten zu bezahlen.« (W., 226.) Hiermit stimmt es überein, dass er ganz gegen die neuerdings herrschende Theorie, aber im Einklange z. B. mit Friedrich d. Gr., es für höchst gefährlich hält, nicht die Staatsausgaben nach den Einnahmen, sondern die Staatseinnahmen nach den Ausgaben zu richten. (Ö., 272 ff.)

Unter allen Paradoxien Cancrins sind am verrufensten seine Ansichten vom Bank- und Eisenbahnwesen, also von den beiden Hebeln der wirthschaftlichen Kultur, welche in der Gegenwart unstreitig die eigenthümlichsten und wichtigsten heissen müssen.

Derselbe Mann, welcher die Unausführbarkeit des russischen Versuchs der Platinamünzung so richtig voraussah[35], möchte Privatbanken, die mit Quacksalbereien und anderen Speculationen auf die Leichtgläubigkeit des Publicums verglichen werden, (W., 217) am liebsten gar nicht erlaubt sehen, obwohl er sich bescheidet, sie da, wo sie einmal Wurzel gefasst haben, unter Staatsaufsicht fortbestehen zu lassen. (Ö., 146 ff.) »Vielleicht wäre es gut gewesen, Banken im Allgemeinen nie einzurichten und den Gang der Dinge dem natürlichen Anwuchs der Kapitalien und der Privatindustrie zu überlassen[36]. . . . . Doch hat der Drang nach Neuem eine überwiegend gute Seite; er bringt Erfindungen und Verbesserungen.« (Ö., 152 ff.) Jedenfalls unterscheidet Cancrin auch hier mehrere Kulturstufen. In alten, hochkultivirten Ländern, wo weniger Unternehmungen ohne die rechte Sachkenntniss angefangen werden, wo die kaufmännische Rechtlichkeit fester eingewurzelt, auch die Rechtspflege streng ist und der auswärtige Handel eine grosse Rolle spielt, sind Banken weit unbedenklicher. (Ö., 143. 154.) Aber auch ein Land wie die

35) Alexander v. Humboldt hatte die Anfrage Cancrins über diesen Punkt (15. August 1827) verneint; aber auch Cancrin selbst hegte erhebliche Zweifel, weil der Platina die Schönheit, vielseitige Brauchbarkeit und Werthfestigkeit des Goldes und Silbers fehle. (Briefwechsel zwischen Humboldt und Cancrin, 1869.)

36) Auch der grösste englische Kenner des Bankwesens hat die Meinung ausgesprochen, dass die Unsicherheit des Papiergeldes ein Nachtheil sei, welcher den Vortheil der Wohlfeilheit desselben entschieden überwiege: Tooke *Considerations on the state of the currency*, (1826) 85.

Vereinigten Staaten, mit grossem Kapitalbedarf für Urbarungen, Bauten, Kanäle etc., sowie für den auswärtigen Handel, mit schwacher Staatsgewalt und mächtiger Volksbewegung, wird von Ländern wie Russland unterschieden. (Ö., 153 ff.) Wenn es wahr ist, was zu sehr verschiedenen Zeiten Storch, Tegoborski und Eckardt[37]) behauptet haben, dass Russlands Grundeigenthümer die grössere Leichtigkeit des Kapitalborgens bisher zwar durch Verschuldung ihrer Güter stark, zur Melioration aber nur schwach benutzt: so ist das obige Urtheil Cancrins über die Banken wenigstens nicht in dem Grade verkehrt, wie Besobrasoff (l. c., 65 ff.) glaubt. Cancrin selbst legt besonders darauf Gewicht, dass die Banken einen Zinsfuss unterhalb des niedrigsten landesüblichen gewähren, dass sie aber dadurch zur Verschwendung reizen und doch zugleich für alle nichtbankmässigen Darlehen den Zinsfuss erhöhen (W., 221): offenbar lauter Dinge, die nur für Russland und ähnliche Länder zutreffend sind.

Gegenüber den Eisenbahnen hat sich der alternde Cancrin durch seinen Abscheu vor allem wesentlich Neuen zu einer, mit seinen übrigen Grundsätzen gar nicht vereinbaren, absoluten Missbilligung verführen lassen. Nicht genug, dass er ihren Bau in Russland selbst nach Kräften bekämpfte, namentlich auch den Bau der St. Petersburg-Moskauer Bahn, dessgleichen die Anlegung von Telegraphen, die ja niemals die Couriere ersetzen könnten (Besobrasoff, 68): so behauptet er ganz allgemein, die Frachtfahrt würden Eisenbahnen auf weite Entfernung und für schwere Gegenstände doch nie in grosser Ausdehnung besorgen können; sie würden vielmehr hauptsächlich nur dem Luxustransporte der Personen dienen, und desshalb in der jetzt angestrebten krankhaften Übertreibung, nachdem sie vorher die Hauptstädte auf Kosten der kleineren angeschwellt und die Volkssitten verschlechtert haben, schliesslich ungeheuere Kapitalmassen zerstören. Das letzte hält er in seiner echt Malthusischen Angst vor Kapitalüberfluss merkwürdiger Weise für einen Vortheil! (Ö., 95 ff.) Immerhin giebt er zu, dass einzelne Eisenbahnen in hochbevölkerten Ländern oder sonst unter besonderen Umständen mit Vortheil erbaut worden sind; aber tragikomisch

37) Vgl. Storch in der Rau'schen Übersetzung II, 295; Tégoborski *Forces productives de la Russie* I, 348; Eckardt Russlands ländliche Zustände, 1869, 125.

lautet es, wie er sie im Ganzen doch als Sache einer Tagesmode betrachtet, die schon abzunehmen anfange. (Tagebücher I, 27. Besobrasoff, 62.)

Übrigens liegt auch diesem Irrthume eine schlecht formulirte Relativwahrheit zu Grunde. Noch 1867 hatten 15 bedeutende Eisenbahnen Russlands einen Überschuss der Bruttoeinnahmen über die Verwaltungskosten, welcher das Baukapital nur mit 4.3 Procent verzinste[38]. Hierbei sind die beträchtlichen Vorschüsse und Subventionen des Staates noch gar nicht einmal mitgerechnet; man darf auch nicht übersehen, wie die Natur von Russland der Wohlfeilheit des Eisenbahnbaues in mancher Hinsicht grossen Vorschub leistet, und wie sich dort bis jetzt die schon bestehenden Eisenbahnen noch fast gar keine Concurrenz unter einander machen. Gleichwohl eine Verzinsung des Baukapitals tief unter dem landesüblichen Zinsfusse! — J. Möser sagt einmal von kostbaren Strassenbauten bei geringem Verkehr: »Freilich ist ein Palast besser, als eine Strohhütte; aber doch, wenn er auf einem Bauernhofe steht und von demselben in Dach und Fach erhalten werden muss, mag er auch leicht für ein ewiges Denkmal der Unbesonnenheit gelten«[39]. Dieselbe Ansicht drückt A. Young über gewisse Chausseebauten in Frankreich kurz vor der Revolution aus: »Wo ich prächtige Brücken und Strassen finde und dabei Städte, deren schlechte Gasthöfe die Geringfügigkeit des Verkehrs bezeugen, da beklage ich immer die Verkehrtheit und Despotie der Regierung.« Dem gegenüber giebt es in Nordamerika Landschaften, welche durch eine Eisenbahn geradezu erst für die höhere Kultur aufgeschlossen worden sind. Ja, man hat Eisenbahnen mit Hülfe von Anleihen erbaut, wobei der antecipirte Mehrwerth der anliegenden Grundstücke das Unterpfand des nöthigen Credites bildete. Wie reimen sich diese scheinbaren Widersprüche? Man sieht das am einfachsten in unseren schnellwachsenden Grossstädten, wo nicht selten peripherische Bauplätze dadurch zu höherem Tauschwerthe gebracht werden, dass man die Strassen und Fusswege pflastert, bevor noch ein einziges Haus an der Strasse gebaut worden ist.

38) Nach den Materialien, welche der III. Jahrgang (1870) der »Statistischen und anderen wissenschaftlichen Mittheilungen aus Russland,« S. 143 ff. enthält.

39) J. Möser Patriotische Phantasien II, 65.

In einem abgelegenen Dorfe wäre solche Pflasterung vor der Bewohnung die reinste Thorheit, während sie dort richtige Speculation sein kann. Als allgemeines Gesetz möchte ich hierüber folgendes aufstellen. Die Intensität des Strassenbaues kann der sonstigen Intensität der Volkswirthschaft vorausgehen, wenn die Bedürfnisse der höheren Kulturstufen und die Einsicht in die Mittel zu ihrer Befriedigung schon vorhanden sind: also z. B. in den jungen Kolonien hochgebildeter Mutterländer, deren Auswanderer *coelum, non animum mutant;* aber nicht, wenn jene Bedürfnisse und Befriedigungsmittel noch geistig schlafen. Auch in diesem Punkte folglich ein grosser Unterschied zwischen einer russischen und einer angloamerikanischen Provinz, selbst wenn der Überfluss an Boden, der Mangel an Kapital und die Bevölkerungsundichtigkeit hier und dort gleich wären!

Herr *Zarncke* legte *eine vierte Umarbeitung der s. g. Disticha Catonis* vor.

Den drei Umarbeitungen der s. g. Disticha Catonis, die ich am 1. Juli 1863 und am 12. December 1865 vorlegte, vermag ich jetzt eine vierte hinzuzufügen. Sie ist uns erhalten in einer Pergamenthandschrift der Universitätsbibliothek zu Cambridge (MS. Ee. 6. 29) und ich verdanke eine sorgfältige und saubere Abschrift der Güte des Herrn Bibliothekars Henry Bradshaw daselbst.

Diese vierte Umarbeitung ist ebenso wie der Cato novus in leoninischen Hexametern abgefasst, und ich gebe ihr daher die Bezeichnung Cato leoninus. Der Hauptunterschied von jenem besteht in dem Bestreben, sich möglichst an die Worte des Originals anzuschliessen. Die Reime sind genauer als im Cato novus, aber gegen die Quantität ist etwas mehr verstossen als in jenem, vgl. z. B. *primŏ* 182, *quē* 186 u. a.; doch wagte ich *dŭpsilis fore* 177 nicht beizubehalten, sondern besserte durch Umstellung. Die Reime sind stets zweisilbig, eine Ausnahme machen nur 254 *ingenium : usum* und 210 *matri : genitori*. Als unreine ist es kaum gestattet aufzuführen 196 *munda : iudicium da* und 120 *modico : iniquo*. Selbstverständlich ist die Quantität für den Reim ganz gleichgültig, auch reimen alle *e* auf einander, sie mögen nun für *e*, *ę* oder *æ* stehen. Von Reimen, in denen die Reimsilben auf zwei Worte vertheilt sind, kommen ausser dem schon oben angeführten Vers 196 noch vor 13 und 90 *vivas : dei vas*, 99 *dere : quere*, 116 *fine te : de te*, 225 *profunt : malo sunt*. Ein unerlaubter rührender Reim findet sich nur 57 *carum : carum*, ein erlaubter dagegen 109 *vita* (Leben) : *vita* (Imperativ). Erlaubte

rührende Reime kommen sonst noch vor 14 und 291 *mores : amores*, 72 *morem : amorem*, 100 und 191 *vere : fovere*, 199 *convivas : vivas*, wiederholt auch hier bei verschiedenen Zusammensetzungen 144 *praevisa : visa*, 203 *uti : abuti*, 204 *consumunt : sumunt*, 268 *ignota : nota*, 269 *nescire : scire*, 273 *dimissos : remissos*. — Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass der Cato leoninus beträchtlich jünger ist als der Cato novus.

Die Uebertragung ist ein wenig bedeutendes Machwerk, aber im Ganzen gelingt es ihr wohl, den Sinn verständlich und kurz auszudrücken. In der Regel entspricht ein Distichon der Umarbeitung einem des Originals. Aber I, 37 ist zweimal übersetzt, vor I, 38 und gleich nach I, 38; aus II, 22 sind zwei Distichen gemacht 22[a] und 22[b], desgleichen, wie es scheint, aus 23, wo freilich bei der zweiten Hälfte nur das Wort ledas Uebereinstimmung gewährt, während der Sinn der des Dist. IV, 37 ist, welches an seiner Stelle fehlt. II, 27; IV, 22 und 39 sind nur durch éinen Hexameter wiedergegeben, III, 17 dagegen durch drei. Die Praefatio von IV hat statt vier Verse nur zwei. IV, 37 ist an seiner Stelle ganz übergangen, sein Inhalt und Wortlaut war bereits bei II, 23[b] verwandt worden. IV, 32 und noch erkennbarer IV, 45 sind nicht fertig geworden; ersteres enthält offenbar verschiedene Ansätze, den zweiten Vers zu bilden, in *disca* wird wohl das *discrimine* des Originals stecken. — I, 21 und 22 haben ihre Stelle vertauscht.

Cato leoninus.

Lib. I.

Si deus est animus, ut scripta per ethica scimus, 1
Non tibi spernendus, sit pura mente colendus. *f. 93[a]*

Plus uigilans esto sompnoque fruaris honesto: 2
Dat requies grandis vicijs alimenta nefandis.

5 Est uia uirtutis uerbis procedere tutis, 3
Est sapiens uere qui scit racione tacere.

Pectus pacifices, tibi non contraria dices: 4
Nulli conueniet, discordans qui sibi fiet.

Moribus inspectis hominum factisque retectis, 5
10 Vt scriptura legit, nemo sine crimine degit.

Corde tuo priua, quamuis sint cara, nociua: I, 6
Est visum gnaro preponere comoda caro.

Mansuetus viuas: sic viues, credo, dei uas. 7
Temporibus mores mutat sapiens et amores.

15 Nil sponse flenti de seruis crede querenti: 8
Non mulier curat que vir pro minime iurat.

Cum moneas carum: cui si uideatur amarum, 9
Vlterius tendas et dogmata uera rependas.

Verbosos uites, noli protendere lites: 10
20 Cuntis sermo datur, paucis sensus famulatur.

Sic sis munificus alijs, ut carus amicus 11
Sis tibi, facque, bonum ne ledas ipse patronum.

Rumores fugias, rumorum ne gula fias: 12
Plurima dixisse nocet et non conticuisse. *f. 93*[b]

25 Nil promissori credas set crede datori: 13
Pauci creduntur, quia multi multa loquntur.

Cum sis laudatus, iudex tuus esse paratus, 14
Non alijs credas, propria non mente recedas.

Tu proprium cela, socij set dona reuela: 15
30 Non proprium laudes, socij dum munere gaudes.

Facta recensendo veterani seu recolendo 16
Preteritos mores iuuenesque reuolue calores.

Si quis, non cura, tacite uult dicere plura: 17
Quem sua mens rodit, fari secrecius odit.

35 Tempore tu leto que sunt aduersa caueto, 18
Principijs hominis respondet non bene finis.

Cum modice tuta sit nobis uita tributa, 19
In mortem sane spem ponere constat inane.

Munus permodicum dare si contingat amicum, 20
40 Et tenuem placide capias nec munera ride.

Non metuas mortem, que nouit sternere fortem: 21
Mortis namque metus facit ut quis sit male letus.

---

16 numine? 32 iuuenis? 39 date *Hs.*

Non te ditauit, nudum natura creauit: I, 22
Pondus amore dei paciens fer pauperiei.

45 Si, que debetur, meritis non gratia detur, 23
Non incusetur deitas, tibi culpa paretur.

Quesitis parcas, uacues nec protinus arcas: *f. 94a* 24
Serues quesita, ne desint, arte perita.

Noli spondere bis quod poteris dare uere: 25
50 Ne similis vento fias, curare memento.

Falsus adulator non sit tibi uerus amator: 26
Ex propria parte fac, sic ars luditur arte.

Blando, mi care, noli sermone probare: 27
Fistula dulce sonat, auceps ut recia ponat.

55 Cum tibi sint nati nec opes nec in arte parati, 28
Artibus imbuti per te sint uiuere tuti.

Vile putes carum nec carum dic tibi carum: 29
In precio carus, nec sic diceris auarus.

A te culpata per te non sint iterata: 30
60 Turpe est doctori, cum pareat ipse pudori.

Hoc pete, quod iustum, quod sit racione uenustum: 31
Non pete uelle dari quod possit iure negari.

Ignotis nota tua sint preponere uota: 32
Cognita mostrantur, casu non nota probantur.

65 Non hominis vita uersatur lege perita: 33
Cercius absque mora pro lucro sepe labora.

Causam uince mali, bene uincens cede sodali: 34
Obsequio dici dulces creduntur amici.

Cumque petes arua, dubites non tradere parua. 35
70 Hijs rebus caros donum coniungit auaros. *f. 94b*

Credas, pacifico nunquam tibi lis sit amico. 36
Defer ei morem: concordia nutrit amorem.

Crimen seruorum cum te perturbet, eorum 37
Peccatis parce: sic uiues pacis in arce.

---

43 te *fehlt Hs.* 49 Nol *Hs.* 56 Actibus *Hs.*

75 Cum poteris uere superare, potens miserere: I, 38
Est uia virtutis paciencia, porta salutis.

Te culpa dira serui cum leserit ira, 39
Iras tunc arce, subiectis, te peto, parce.

Sollicito more custodi parta labore: 40
80 Fiet mortalis, si sit labor excicialis.

Vultu non mesto proprijs tu dapsilis esto: 41
Tempore florenti propria da gaudia menti.

Lib. II.

Noscere si rura uis, scire georgica cura. *II. Praef.*
Vires herbarum si noscere sit tibi carum,
85 Macer monstrabit, herbas uirtute probabit.
Queras Lucanum, si noscere sit tibi sanum
Motus bellorum, uarium discrimen eorum.
Dulcia uel dura veneris si discere cura
Sit tibi, pro libito libros Nasonis adhito.
90 Vt sapiens viuas, addiscere posco dei uas:
Discretos mores semper discas et honores,
Per que semota per te sint crimina tota.

Si potes, ignotis ut prosis, sit tibi uotis. *f. 95a* 1
Felix est, dico, vero uallatus amico.

95 Que secreta poli fuerint, inquirere noli: 2
Cum sis mortalis, uolites mortalibus alis.

Leti linque metum, si te uis viuere letum: 3
Nec mortem dubites, uite discrimina uites.

Incerta de re nunquam contendere quere: 4
100 Ira negat uere discretum iura fouere

Fac sumptum propere, non cor tibi lugeat ere 5
Expenso: temere noli nummisma tenere.

Quod nimium fugias, gaudens ad paruula fias. 6
Tucior in modico ratis errat flumine, dico.

105 Consocij celes crimen nec facta reveles, 7
Quod solus nosti, ne crimen pareat hosti.

---

79 parca *Hs.* 93 notis *Hs. aber vgl.* 184. 98 discrimine *Hs.*

Cum quid peccatur, peccator nulla lucratur. II, 8
Crimen celatur, set idem quandoque uocatur.

Dum tibi sit uita, paruos contempnere uita. 9
110 Sensus donatur, cui vis premagna negatur.

Maior inequali pro tempore cede sodali. 10
Cum fortuna datur, victor victo superatur.

Tu notum uerbis noli tedere superbis: 11
Ex uerbo modico premaxima lis fit amico.

115 Quid placeat forte Christo, non querere sorte 12
Cures, set sine te disponet singula de te. *f. 95b*

Non nimis ornatus auro gemmisque paratus 13
Culcius incedas: liuori subtrahe tedas.

Non doleas vtique, cum sis dampnatus inique: 14
120 Gaudet pro modico qui iudice uincit iniquo.

Preterite litis recolas non iurgia mitis: 15
Est quoniam morum rixas meminisse malorum.

Non tibi laus detur per te nec culpa notetur: 16
Hoc faciunt multi quos vexat gloria stulti.

125 Vtere quesitis modice: modus iste peritis: 17
Labitur absque mora tibi quod dederat breuis hora.

Sensus linque vias, stultus pro tempore fias: 18
Sensum micare dic stulticiam simulare.

Luxuriam vita fetentem mente perita: 19
130 Est moris gnari contempnere crimen auari.

Ne credas genti tibi semper idem referenti: 20
Pauci creduntur, quia multi multa loquntur.

Peccas potando, non ignoscas tibi, quando: 21
Non vino detur crimen, te culpa sequetur.

135 Causas uince mali, tacito conmitte sodali: 22a
Quelibet archana spernas consorcia vana.

Si nimis egrotes, medici medicamina potes, 22b
Qui sit legalis, prudens, humilis, generalis.

---

116 disponat *Hs.* 118 Alcius? dulcius? sutrahe *Hs.* 126 tibi *fehlt Hs.*

Non deum meste fer gaudia siue moleste: II, 23[a]
140 Est quia fortuna variabilis, ut vaga luna. *f. 96[a]*

Ne te sic ledas, non multum viuere credas: 23[b]
Mors insectatur, quocumque miser gradiatur.

Casus preuideas et preuisus bene fias: 24
Que sunt preuisa leuius sunt ledere visa.

145 Tempore tu mesto nunquam submissior esto: 25
Spem semper retine, tibi vernula sit medicine.

Rem caram capta: teneas, si cara sit apta. 26
Respice preterita, presencia mente perita.

Pervigili cura tu premeditare futura. 27

150 Sit tibi parca manus: uideas, ut sis bene sanus. 28
Vt simus tuti, debentur plura saluti.

Plebis sanccita solus contempnere vita. 29
Laus tibi magna datur, si de te nemo queratur.

Consilijs tutis queras, que causa salutis. 30
155 Culpa nec est horis, si subsit causa doloris.

Sompnia ne cura, quia fallunt sompnia plura. 31
Nocte reuelata sunt primo premeditata.

Lib. III.

Lector, si queras uirtutes noscere veras, *III, praef.* [a]
Absque graui lite discas gratissima vite.

160 Instrue doctrinis animum, veris medicinis, 1
Ne sine doctrina iaceat mens tota supina.

Commoda multa feres, set si mea scripta caueres, *praef.* [b] *f. 96[b]*
Non me scriptorem, proprium contempne furorem.

Verba mali spernas, si te sine crimine cernas, 3
165 Et tibi non detur cure quod quisque loquetur.

Testis productus non sis occasio luctus, 4
Consocij cela crimen nec facta reuela.

Sermones blesi vites ut federa resi: 5
Simplicitas veri laus est, fraus ficta tueri.

---

162 coueres *Hs.* 168 Rhesi?

170 Signiciem fugito languentem corde perito. III, 6
Corpus languentis consumit inercia mentis.

Ne veniant dura, tibi gaudia sint sine cura, 7
Si tibi sint mores eciam sufferre labores.

Alterius facta nunquam racione subacta 8
175 Carpas, culpare ne quis te possit amare.

Quod sors donare tibi vult, supprema notare 9
Cures: custodi, nimium fore dapsilis odi.

Diuicie verum si sint in fine dierum, 10
Viuas munificus, caris sis largus amicus.

180 Vtile seruorum verbum non sperne tuorum: 11
Consilium sanum non dicas credere vanum.

Si non in rebus fuerit quod primo diebus, 12
Vt tempus donat sumptum tibi dextera ponat.

Non causa dotis vxorem ducere votis 13
185 Sit tibi, non census libram set dirige sensus. *f. 97*[a]

Discas a gnaris cautusque facta sequaris: 14
Alterius vita nobis est forma perita.

Vim non excedas, ne te sub pondere ledas. 15
Est sani moris non ledi mole laboris.

190 Quod nosti vere viciosum sperne silere, 16
Ne reticens vere videaris praua fouere.

Sub falso teste dicentis iura modeste 17
Consilium poscas, quia leges gliscere noscas,
Cum promulgantur, ut per sua iura regantur.

195 Quod merito pateris, pacienter ferre teneris: 18
Si tibi non munda sit mens, tibi iudicium da.

Scripta legas veterum spacio reuoluta dierum: 19
Multa canunt lete set non credenda poete.

Inter conuiuas moderatus fac bene viuas; 20
200 Vt sis vrbanus, tibi sermo sit bene sanus.

Si sit commota mulier racione remota, 21
Instruit insidias recitans, ne vernula fias.

---

177 dapsilis fore *Hs.* odi *Imperativ?* 181 dico? 191 retices *Hs.* 196 si] sit *Hs.* 202 verbula.

Quesitis vti set non videaris abuti: III, 22
Qui sua consumunt, alieni prandia sumunt.

205 Non nimium cura vel mortem uel sua iura: 23
Scripta ferunt veterum, quod terminus illa dierum.

Sponse sermoni frugi credas racioni, 24
Nulla pati vere crimen nec posse tacere. *f. 97[b]*

Dilige viuentes cara pietate parentes; 25
210 Sis carus matri, bonus esse si vis genitori.

Lib. IV.

Securam vitam si captes siue peritam, *IV. Praef.*
Non animo lento que sunt mea iussa memento.

Despice diuicias, ut felix incola fias. 1
Non sibi sunt cari locupletes semper auari.

215 Commoda nature nunquam deerunt tibi cure, 2
Contentus plena si sis racionis habena.

Cum male discernas nec rem racione gubernas, 3
Ascribas soli, fortunam carpere noli.

Nummum, lector, ama: te formam spernere clama: 4
220 Quem nemo vere sanctus contendit habere.

Plenus opum cura corpus, caueas nocitura. 5
Nummos diues habet, dum corpus vulnere thabet.

Verbera doctoris admittere sit tibi moris, 6
Imperiumque patris tolles ac verbera matris.

225 Res age que prosunt, et que tibi sperne malo sunt, 7
In quibus erroris species et causa laboris.

Vultu gratanti que possis trade roganti, 8
Nam donasse bonis est optima lex racionis.

Quod tibi suspectum, discernere sit tibi rectum, 9
230 Namque solent vere primo neglecta nocere.

Cum tibi sit cupido veneris dampnosa libido, *f. 98[a]* 10
Non sis potator nimius seu uentris amator.

---

224 tolleres ac verba *Hs.* 225 sperno *Hs.* 229 quid *Hs.*

Cum dicas uere uiuencia cuncta timere, IV, 11
Plus metuas hominem, captes sine crimine finem.

235 Si tibi uis fuerit ingens, que forcia querit, 12
Fac aliquid laude dignum, factum sine fraude.

Consule pacificos in agendis semper amicos: 13
Non melior medicus quisquam quam fidus amicus.

Si crimen detur tibi, victima cur morietur: 14
240 Occisis mutis non est spes certa salutis.

Si tibi pacificum vel fidum queris amicum, 15
Non libres censum set amici diliges sensum.

Magnis magna dari facias, fuge nomen auari: 16
Dives pauper eris, si caris nichil dare queris.

245 Si uis servare famam, vicium resecare, 17
Fac fugias rite que sunt mala gaudia vite.

Rem faciens rectam noli ridere senectam, 18
Ne tibi sit vilis uetulus, cum sit puerilis.

Fac aliquid discas et discere non resipiscas: 19
250 Nam remanet sensus, quamuis desit tibi census.

Mens tua scrutetur, tacitus quod quisque loquetur: 20
Nam sermo celat mores et sermo reuelat.

Vt studeas Vota tibi sint, licet ars tibi nota: 21
Vt cura ingenium, sic et manus adiuuat vsum. *f. 98*[b]

255 Mortis uentura non multum tempora cura. 22

Ars a discreto tibi sit stultosque doceto. 23
Occultanda parum rerum doctrina bonarum.

Corpore ne mesto languescas, sobrius esto: 24
Morbi causa datur tibi, cum potus dominatur.

260 Si quem laudaris, si quem racione probaris, 25
Ipsum culpari non queras uel reprobari.

Tempore pre leto que sunt aduersa caueto: 26
Tempora si dura, speres meliora futura.

Sis doctrinatus, si queras esse beatus: 27
265 Vsu florescit, vsu prudencia crescit.

---

237 cosule *Hs.*   240 brutis?

Tempore felici parce laudentur amici. IV, 28
Nam qui sunt veri facient aduersa videri.

Que sunt ignota studio facias tibi nota: 29
Stultum nescire, set laus est plurima scire.

270 Cum Baco et Venere lis est, sunt gaudia vere. 30
Gaudia non vites, si sint bona, set fuge lites.

Vultu dimissos tacitos fuge corde remissos, 31
Nam flumen placidum profundius est male fidum.

In propria sorte sis contentus male forte, 32
275 Deterior comitis
Respice consortis disca.

Quod potes id tempta, tibi virtus ne sit adempta: *f. 99a* 33
Tutum uela dare prope terras, litus amare.

Innocuum verbis noli culpare superbis, 34
280 Namque deus mire culpas vlciscitur ire.

Diuicijs temere subreptis sperne dolere, 35
Set mage letere, bona si contingat habere.

Non est solamen dampni dolor aut medicamen: 36
Ferre decet plura paciencius et sine cura.

285 Places thure deum, vitulum facias phariseum. 38
Non bene pacatur Christus, cum cede litatur.

Cedas ledenti, fortune cede potenti. 39

A te peccatum si fiat, plange reatum: 40
Vulneribus tutis dolor est medicina salutis.

290 Nunquam pacificum dampnes post tempus amicum: 41
Mutabit mores, primos retinebit amores.

Officijs gratus, sic fies semper amatus, 42
Et serui sane subeas ne nomen inane.

Suspectus vita ne fias mente perita: 43
295 Suspectis misere mors est aptissima vere.

Si sis mercatus seruos in merce beatus, 44
Hos homines noscas nec ab illis aspera poscas.

Vtile, cum poteris, factum properare teneris. 45
Prospectis primo doleas ne

300 Morte mali subita letari suadeo vita: *f. 99b* IV, 46
Multi nascuntur insontes et moriuntur.

Si rumor vere sit falsus de muliere, 47
Hostem pacifici non dicas nomen amici.

Si studio plura fuerint tibi cognita, cura 48
305 Discere maiora, bona dogmata scire labora.

Versus miraris nudis me scribere caris: 49
Hos breuitas binos sensus facit et leoninos.

Copied from MS. Ee. 6. 29 in the University Library at Cambridge and finished 28 June 1870.

Derselbe legte *Miscellaneen germanistischen Inhalts* vor.

1. Zum zweiten Helgiliede.

In der Constituirung des Textes des zweiten Helgiliedes von Seiten der Herausgeber seit Rask muss eine Stelle gerechte Bedenken hervorrufen. Im Codex regius folgen, nachdem der Abschnitt des Liedes zu Ende ist, der den Kampf mit Granmars Söhnen und die Erkämpfung der Sigrun zum Gegenstande hat, 6 Strophen mit der Ueberschrift *þetta kvað Guðmundr Granmars son*, die einige Strophen des Scheltgespräches zwischen Gudmund und Sinfjötli enthalten, 1=32 des ersten Helgiliedes, 2=35, 5=44, 6=45; 3 u. 4 finden in der Scheltscene des ersten Helgiliedes keine Parallelstrophen, und 1 ist ausgeführter als dort, auch sonst sind die Abweichungen nicht geringe. Diese Strophen nun, in denen ich eine abweichende Ueberlieferung des ersten Liedes erkenne, wie das Fortleben in der mündlichen Tradition sie so leicht erzeugt, wird, während die Kopenhagener Ausgabe, v. d. Hagen und Grimm die handschriftliche Ueberlieferung noch respectiren, seit Rask von den Herausgebern — und auch von Sophus Bugge — von dieser Stelle fortgerückt und dem voraufgehenden Zusammenhange eingereiht. Das ist an sich schon gewiss unerlaubt, da der Schreiber des zweiten Helgiliedes das erste als seine Voraussetzung behandelt und das dort schon Niedergeschriebene hastig in kurzer prosaischer Darstellung recapitulirt, indem er auf dasselbe verweist, *sem fyrr er ritað i Helgakviðu* und *ok er þat enn ritað*. Nur die zwei Verse

Hverr er fylkir sá er flotu stýrir,
Ok feiknalið færir at landi?

hat er noch einmal niedergeschrieben. Sie waren als Anfang des Scheltgespräches wahrscheinlich besonders bekannt. Darauf aber wird das ganze Scheltgespräch kurz erledigt mit den Worten:

Sinfjötli Sigmundar ſon ſvaraði ok er þat enn ritað. Was thun nun die Herausgeber seit Rask? Sie zerlegen die am Ende des ersten Abschnittes in der Handschrift niedergeschriebenen Variantenstrophen in zwei Theile; die oben angegebene prosaische Ueberschrift *þetta kvað* und die ersten Strophen fügen sie hinter der oben angeführten Halbstrophe ein, wodurch nun, während sonst der wörtliche Inhalt des ersten Liedes gar nicht aufgenommen wird, plötzlich eine und dieselbe Strophe zweimal hinter einander wiederholt wird. Und die folgenden Strophen fügen sie ein hinter den Worten *ok er þat enn ritað*, obwohl diese Worte ganz offenbar den Sinn haben sollen: das ist oben bereits geschrieben, braucht also hier nicht nochmals mitgetheilt zu werden. Ich meine man kann nicht störender gegen die ganze Anlage des zweiten Liedes und gegen die Intention des Schreibers an dieser Stelle verstossen als durch diese zwiefach gewaltsame Interpolation.

Jene sechs Strophen, mögen sie nun von dem ersten Sammler selbst oder erst von einem spätern Abschreiber herrühren, sind nichts Anderes als Varianten zu dem betreffenden Theile des ersten Liedes. Bei der grossen Vorliebe des germanischen Alterthums für Scheltgespräche war dies Gespräch wohl besonders beliebt, also auch besonders umgesungen. Dem ersten Sammler oder einem spätern Schreiber fielen eine andere Gestalt desselben Gespräches, einige vorher nicht aufgenommene Strophen ein und er fügte sie hinzu, ehe er im zweiten Liede den Abschnitt begann, der Dag's Gelübde und den Tod Helgi's zum Gegenstande hat. Diese ungemein wichtige Bedeutung jenes Zusatzes, der ein helles Licht auf das Leben dieser Lieder im Volksmunde wirft, wird völlig getilgt durch jene Verrückung, Zertheilung und Interpolation.

Ueberhaupt wüsste ich keine Ueberlieferung, die einen so frischen Blick in das Leben der mündlichen Tradition gewährte als das zweite Helgilied.

Das erste Helgilied, welches prosaische Einschiebsel gar nicht kennt, ist ein vollständig erhaltenes Lied mit einem characteristischen Anfange und einem entsprechenden Schluss, denn die, wenn auch eigenthümlichen Worte *þá er ſókn lokit* kann man doch wohl nicht anders verstehen als: Hier ist das Lied zu Ende. Diese Annahme, dass wir ein abgerundetes Lied vor uns haben, streitet meiner Ansicht nach nicht gegen die Möglichkeit,

dass zuweilen nur einzelne Theile vom Sänger vorgetragen worden seien, von der Scheltscene ist dies sogar schon aus der oben angeführten Wiederholung der beiden Anfangsverse derselben im zweiten Helgiliede sehr wahrscheinlich. Andererseits ist es auch nicht unmöglich, dass zuweilen das Lied vollständiger vorgetragen ist, als es vorliegt. Obwohl es dichterisch nicht nöthig ist (denn man setzt es leicht voraus), so ist doch denkbar, dass Sigrun's erste Begegnung mit Helgi auch einmal im Vortrage des ersten Liedes eine Erwähnung gefunden habe. Daraus, dass die besprochenen Variantenstrophen mindestens 2 Strophen mehr enthalten, als im ersten Liede Aufnahme gefunden haben, geht dies mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor. Hieraus sehen wir, dasselbe Lied lief in wesentlich verändertem Texte im Volksmunde um.

Aber nicht bloss dies lernen wir. Wir sehen auch, dass derselbe Stoff, ganz verschieden behandelt, Gegenstand einer anderen ganz abweichenden Darstellung gewesen ist. Dies lehren uns die Strophen 12—16 des zweiten Liedes, die die zweite Begegnung der Sigrun mit Helgi zum Gegenstande haben und eine völlig andere Behandlung derselben geben als die entsprechenden Strophen 15—20 des ersten Liedes. Hier haben wir es nicht mehr mit Variantenstrophen zu thun, sondern mit einer neuen Dichtung. Der Sammler giebt auch den Namen an: *ſem ſegir i Völſungakviðu inni fornu*, im Gegensatz zu: *ſem fyrr er ritað i Helgakviðu.*

Ein besonderes Lied ist offenbar der Abschnitt des zweiten Helgiliedes gewesen, der Helgi's Tod erzählt, wenn ihm auch, wie es scheint, hier Anfang und Ende fehlen. Ebenso ein eigenes Lied war auch der Anfang des zweiten Helgiliedes, der Helgi's heimliche Kundschaft an Hunding's Hofe enthält, von dem nur einzelne Strophen vom Sammler mitgetheilt werden. Die erste Begegnung der Sigrun mit Helgi (II, 4—11), die das erste Lied gar nicht erwähnt, und die dritte Begegnung am Abende der gewonnenen Schlacht (II, 24—27) mögen zu der eben erwähnten Völſungakviða in forna gehört haben, sie können aber auch Theile eigener Lieder gewesen sein. Mir ist das Letztere wahrscheinlicher, denn warum sollte der Sammler erst bei Strophe 12 das alte Völsungenlied genannt haben, wenn bereits vorher Strophen aus demselben aufgenommen waren.

Wichtig ist noch, dass wir aus dem zweiten Helgiliede auf

die Entstehung der Prosa der Eddalieder (denn diesen Namen behalte ich bei, weil er sich leicht citirt und allgemein verständlich ist) schliessen können. Man hat gemeint, auch diese sei aus dem Munde der Sänger aufgenommen, weil wir wissen, dass diese auch prosaische Uebergänge einzuflechten pflegten. Aber hiegegen spricht schon die zum Theil jeder Kunst baare flüchtige Art der Prosa, vollends führt den Gegenbeweis die Prosa des zweiten Helgiliedes, indem sie sich auf das eben vorher niedergeschriebene erste Lied beruft, und dasselbe als gelesen voraussetzend sich mit kurzer Andeutung des dort Erzählten abfindet. Sie gehört also dem Sammler an. Wie ungenau dieser bei irgend verwickelter Sachlage darstellte, zeigt besonders schlagend Sigurđarkvida II, die aus allerhand Fetzen zusammengesetzt ist. Regin erzählt dem Sigurd von der Otterbusse. Ob das Volkslied die Erzählung ebenfalls dem Regin in den Mund legte, mag dahin gestellt bleiben, doch ist zu beachten, dass Nichts innerhalb der Strophen darauf führt; es kann dies also auch ein Mittel des Sammlers gewesen sein, die Erzählung einzuflechten, denn indem er Sigurdarkvida I (Gripisspá) voraufgenommen hatte, war er bereits an einem Puncte des Epos angekommen, wo er die Erzählung von der Otterbusse nachholen musste, und er that es, indem er sie dem Regin in den Mund legte. Aber er that es sehr ungeschickt, denn offenbar darf Regin dem Sigurd vor der Tödtung Fafnir's nicht offenbart haben, dass er der Bruder Fafnir's sei, wie dies durch den Beginn der Erzählung: *Otr hét bróðir várr* geschieht. Auch vergisst der Sammler selber sehr bald, dass Regin der Erzählende ist, indem er von ihm durchweg in dritter Person redet: *Fáfnir ok Reginn kröfðu Hreiðmar; þá beiddisk Reginn etc.* Erst am Schlusse sagt er wieder *þessa luti sagði Reginn Sigurði.* Aber unmittelbar darauf geräth er in einen neuen Anachronismus, den er noch ungeschickter deckt als den ersten. Ihm fallen nämlich noch einige Strophen des Liedes bei, in dem die erste Begegnung Regins und Sigurds erzählt ward, und er will auch diese anbringen. Er thut dies mit den Worten *Einn dag er hann kom til húsa Regins, var hánum vel fagnat*, als ob die dann folgenden Strophen auf irgend ein beliebiges späteres Zusammentreffen der beiden sich bezögen. Zu diesen beiden Ungeschicktheiten ward er gleicherweise veranlasst durch die Vorwegnahme der Gripisspá, die ihn Mehreres (so auch gleich den Anfang von Sigurdarkvida II)

nachzuholen zwang. Zur Vorwegnahme der Gripisspá ward der Sammler aber, wie leicht erklärlich, durch den Inhalt derselben bestimmt, der in Form einer Prophezeiung eine Uebersicht über die ganze Sigurdssage bietet.

2. Zum Hildebrandsliede.

Bei dem im Hildebrandsliede überlieferten *sunufatarungo* macht Endung wie Wortbildung Schwierigkeit. Das Wort als Genetiv zu fassen, ist durch den Zusammenhang nicht gestattet, man mag es deuten wie man will; daher hat man sich bestimmen lassen, *sunufatarungôs* zu lesen und das Wort als Subject für die folgenden Worte zu nehmen. Die Wortbildung ihrerseits würde zunächst die Bedeutung nahe legen: Anhänger von Sohn und Vater. Aber diesen Sinn liesse man sich gefallen, wenn Sohn und Vater ein gemeinsames Heer hätten; hier jedoch, fern von einander gesammelt und einander feindlich gegenüberstehend, können die Anhänger unmöglich durch ein Collectivwort bezeichnet werden. Ausserdem rüsten sich ja auch nicht die Heere, sondern nur die beiden Helden, also muss das Wort »Sohn und Vater« bezeichnen. Da fehlte es nun an einem sprachlichen Analogon bisher ganz; überall sonst bezeichnet die Bildung *-ung*, *-ing* eine Person, die in Beziehung zu, in Abhängigkeit von, in Aehnlichkeit, in Verwandtschaft zu dem steht, was das Stammwort bezeichnet. Nur ein Wort ist mir bekannt geworden, in dem die Endung *ung* die im Stammworte bezeichnete Person selbst bezeichnet, und da es vielleicht zugleich zur Stützung der überlieferten Lesung dienen kann, so wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich auf dasselbe aufmerksam mache. Es steht in der Kurmainzischen peinlichen Hexen-Inquisition, die Prof. Kittel im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1865 Nr. 10 fg. herausgegeben hat. Darin wird als 53ste die Frage an die Inquisitinn gerichtet: *Wie Sie es mache, daſs die Ehegattung oder ihre kleine junge Seugende Kinder zcu Hauſs bei nacht, biſs daſs Sie vom tantze wider heimkomme, nicht erwachen, oder ſonſten ihrer abweſsenheit nit inne werden können?* Da an einen Druckfehler oder Lesefehler zu denken nicht erlaubt scheint (denn es folgte keine Berichtigung und es ist offenbar überall mit Genauigkeit abgeschrieben), so steht hier *die Ehegattung* für *der Ehegatte*, und es wäre nicht

unmöglich, dass auch früher ein weibliches *sunufatarunga* neben männlichen Bildungen, wie das altsächsische *gifunfader*, das nord. *feđgar*, existirt habe. Dann würde das Wort so, wie es überliefert ist, beibehalten werden können, denn die Verwendung des Wortes als Plural würde wie bei den angeführten altsächsischen und nordischen Worten nichts Auffallendes haben, und die Form *darbâ* würde der Annahme eines femininen Nominativs Pluralis *sunufatarungô* in unserm dialectisch so mannichfach gefärbten Denkmal keine besondere Schwierigkeit bieten.

3. Metrum alemannium.

Unter diesem Namen wird in Hermann's von Reichenau durch Dümmler herausgegebenem Opusculum diverso metro compositum, einer Sammlung verschiedener Metren, wie ähnlich das Háttatal der Edda, eins der Metra eingeführt (Haupt's Zeitschr. 3, 396). Gemeint ist das metrum alcmanium (-◡◡ -◡◡ -◡◡-), *Ardue, frater amate, mihi Carmine praecipis indocili*; vgl. Gottfr. Herrmann's Epitome doctrinae metricae, 1844, S. 111: Tetrameter catalecticus in syllabam apud Alcmanem invenitur *ταῦτα μὲν ὥς ἂν ὁ δῆμος ἅπας*), aber *alemannium* ist schwerlich ein Druckfehler, wenigstens findet sich dieselbe Form zur Bezeichnung dieses Verses auch noch später. Der Titel des lateinischen Todtentanzes (bei Massmann, Litt. d. Todtentänze, S. 93) lautet in der Pariser Ausgabe v. J. 1490: *Chorea ab eximio Macabro versibus alemanicis edita et a Petro Desrey emendata.* Goldast, der das Werk in Roderici Zamorensis Speculum omnium statuum orbis terrarum (Hannover 1613) wieder herausgab, fügte zu *versibus alemanicis* die Erklärung hinzu: *id est, in morem ac modos rithmorum Germanicorum compositis.* Aber darin irrt er sich, das Vorbild deutscher Verse liegt diesen lateinischen ferner als irgend ein anderes. Es sind vielmehr Zehnsilbler, und als solche weisen sie schon auf das Vorbild der französischen vers communs hin; wegen der Gleichheit in der Zahl der Silben werden sie *versus alemanici* (d. i. *alcmanici*) genannt, ganz ohne Rücksicht auf den Rhythmus, denn dieser hat mit dem noch von Hermann von Reichenau ganz correct gehandhabten alcmanischen Verse Nichts gemein, wie ein paar herausgegriffene Beispiele beweisen mögen, die zeigen, dass wir es durchweg mit ganz arrhythmisch oder mit iambisch gebauten Versen zu thun haben: *Crea-*

tura rationabilis Quae aeternam vitam deſideras Haec doctrina tibi notabilis Eſt, ſi ipſam bene conſideras etc. und *Heu quid hoc eſt? an sic neceſſitas Quod ſim primus de choreantibus? Quid in terra ſuprema dignitas, Nomen Dei prodeſt in talibus?* Dies Abweichen vom ursprünglichen Rhythmus hat für das Ende des 15. und den Beginn des 16. Jahrhunderts nichts Auffallendes. Man erinnere sich nur an Murner's Sapphische Verse:

Adlich ist ſy,
Von ſinnen fry,
Sparnöſſly,
Und tugendrich,
Berd hoffelich,
Sparnöſſly,
Redgebig ſchon,
Leibs wolgeton,
Sparnöſſly,
In meinem Hertzen.

Seht, wie ſie ſtôt,
Ir mündlein rôt,
Sparnöſſly,
Am Fenſterbrett
Gelechtet hett
Sparnöſſly,
Und schmuntzlet ſein
Im Mondesſchein
Sparnöſſly,
Am Fenſter oben.

u. s. w.

4. Zu Wolfram's Parzival.

Ueber die Stelle im Parzival 481, 18 fg., in welcher bei Aufzählung der verschiedenen Versuche, den Gralkönig zu heilen, erzählt wird:

wir gewunnen Gêôn
20 *ze helfe unde Fisôn,*
Eufrâtes unde Tigrîs,
diu vier wazzer ûzem pardîs,
sô nâhn hinzuo ir ſüezer ſmac
dannoch niht sîn verrochen mac,
25 *ob kein wurz dinne quæme,*
diu unser trûren næme.
daz was verlorniu arbeit

ist von Lucae zweimal gehandelt, in De aliquot locis 33 fg. und De nonnullis locis 26 fg., beide Male hauptsächlich, um die Quelle zu entdecken, wie mir scheint mit fast zu viel Aufwand von Gelehrsamkeit, so willkommen auch die gegebenen Zusammenstellungen sind. Denn die hier herrschenden Vorstellungen

waren im ganzen Mittelalter so populär und Jedermann so nahe liegend, dass ein so selbstständiger Denker wie Wolfram sie wohl ohne Anlehnung an eine Quelle selber zusammenbauen konnte. Dass das Heilige (und die Heiligen*) und besonders das Paradies, sowohl das irdische**) wie das himmlische und was zu ihm gehört***), mit herrlichem Dufte versehen gedacht ward, ist durch viele Hunderte von Stellen zu belegen, wie andererseits die Hölle, der Teufel und die immundi spiritus einen übeln Gestank verbreiten. Dass also auch die aus dem Paradies kommenden Flüsse mit einem lieblichen Geruch ausgestattet seien, lag nicht ferne zu vermuthen und konnte wohl eine allgemein gehegte Annahme sein; ebenso nahe lag, dass sie ihn, je weiter sie sich von dem Paradiese entfernten, um so mehr einbüssten. Dass ferner mit einem hervorstechenden angenehmen Geruche sich die Annahme einer heilenden Kraft verband, wieder besonders bei allem Heiligen, ist ebenfalls durch zahllose Belege nachzuweisen †). Es brauchte daher Wolfram wohl nicht gerade direct einer Quelle zu entlehnen, um dem Wasser der vier Paradiesflüsse lieblichen Duft und und heilende Wirkung zuzuschreiben.

Aber ich glaube, er hat es gar nicht gethan. Lucae nimmt an, die oben ausgehobene Stelle sei so zu verstehen, als habe man Wasser aus jenen vier Flüssen geschöpft. Aber das ist nicht gesagt; *wazzer* heisst nur » der Fluss « wie gewöhnlich im Mhd., und es ist nur gemeint: Wir wandten uns um Hülfe zu den vier aus dem Paradiese entspringenden Flüssen. Gleich darauf aber wird ausdrücklich gesagt, dass man zum Zweck der Heilung (Vs. 26) versuchte, Kräuter aufzufischen, die den Fluss

*) Vgl. fast jede beliebige Heiligenlegende, z. B. Passional, hrsgb. v. Köpke, 372, 30.

**) Vgl. die Urstende 125, 79. Van dem holte des hilligen cruzes (ed. C. Schröder) 88. 135. Conr. v. Megenberg S. 355, 25. Alexandri Iter ad Paradisum, ed. Zacher, S. 20. Eisenmenger, entdecktes Judenthum II, cap. 5, S. 311, 313.

***) Vgl. Beda, Hist. eccles. V, 12. Bonifacius Briefe, ed. Jaffé (Bibliotheca III) S. 57 u. S. 60. Die Legende von Tungdalus (ed. Schade) an vielen Stellen u. s. w. u. s. w.

†) Megenberg, S. 361, 22. Urstende 126, 66. Herbort Liet von Troye 9347. Passional, ed. Köpke, 372, 30 fg. Auch hier bietet fast jede Heiligenlegende Beispiele.

herabgeschwommen kamen (Vs. 25), wie dies auch im lter Alex. ad Parad. und danach von Lamprecht erzählt wird, und wie z. B. Megenberg als Ansicht einiger Meister angiebt, das Aloeholz komme aus dem Paradiese herabgeflossen. Da nun an jener Stelle offenbar nicht von zwei verschiedenen Mitteln die Rede ist, sondern nur von éinem, so können wir uns mit dem ausdrücklich genannten begnügen und brauchen nicht noch ein zweites aus den Worten herausdeuten zu wollen. Dabei ist, um das Verständniss der Stelle nicht unnöthig zu erschweren, hinter *hinzuo* Vs. 23 ein Komma zu setzen; der der Form nach unabhängige Satz *ir ſueʒer ſmac* etc. ist doch dem Gedanken nach abhängig von *ſô nâhn hinzuo.* Sodann ist es mir sehr wahrscheinlich, — gegen Wolfram's Stil ist es gewiss nicht — dass Vs. 23 *ir* bereits auf *diu wurz* Vs. 25 zu beziehen sei; dass das Verständniss der Stelle dadurch noch gewinnen würde, ist nicht zu leugnen, wenn man auch zugeben muss, dass die Versuchung sehr nahe liegt, *ir* auf *diu waʒʒer* zu beziehen. Aber Wolfram ist durchweg gewohnt, auf das Nachdenken seiner Leser zu rechnen. Man vergleiche nur den Anfang des zweiten Tagelieds, Lachmann 4, 8.

Wenn F. Bech in der Germania VII, 298 fg. die allerdings ungewöhnliche Wortstellung in Vs. 24 hat anfechten und den Text hat ändern wollen, so vermuthe ich aus der ernsten Kritik, die er in seiner Ausgabe der Erec seinen früheren Vermuthungen hat angedeihen lassen, dass er auch an dieser Stelle seine frühere Ansicht nicht mehr werde festhalten wollen.

Meiner Ansicht nach ist also der Sinn der Stelle: Wir wandten uns um Hülfe zu den vier aus dem Paradiese herabfliessenden Strömen, und zwar so nahe ans Paradies hinan, dass wenn ein Kraut herabgeschwommen gekommen wäre, dies seinen lieblichen (und heilenden) Duft dort noch nicht verloren haben konnte.

5. Zu Wolfram's Leben.

Im Parzival 184, 4 sagt Wolfram *Mîn hêrre der grâf von Wertheim.* Hierzu macht Hyac. Holland in seiner Gesch. d. altd. Dichtkunst in Bayern (1862, S. 118) die Bemerkung: »An die ursprüngliche Meinung der Exegeten dieser Stelle, dass der Dichter sich in einem Subordinationsverhältnisse zu diesem



Herrn befunden habe, glaubt heut zu Tage Niemand mehr«, und dazu als authentisch beweisend die Anmerkung: »Herr Dr. Alex. Kaufmann, der das Lehensarchiv zu Wertheim ordnete, fand nach einer gütigen Mittheilung (vom 26. Jenner 1860) keine Spur, dass je ein Eschenbach Lehnsträger von Wertheim gewesen sei.« Aber drei Zeilen darauf wird auf eine nicht näher bezeichnete Urkunde vom Jahre 1328 hingewiesen, »in welcher Graf Rudolf von Wertheim und dessen Hausfrau Elisabeth — in Anbetracht, dass ihre Vordern sind die Stifter des Hauses zu Eschenbach und auch die Pfarrei dazu gaben — ferner auf Verwenden ihrer lieben Muhme Elisabeth von Hohenlohe, des Bruders Heinrich von Hennenberg, ihres Onkels, Pflegers zu Neunbrunnen, und ihres Oheims Berhtold von Hennenberg, Comthurs zu Nürnberg — alle ihre Lehen zu Eschenbach dem deutschen Hause schenkten, nämlich die zwei Höfe, die Heinrich von Eschenbach, und den Hof, welchen Friedrich von Eschenbach zu Lehen hatten.« Ist das nicht ein hinlänglicher Beweis, dass Eschenbache Lehnsträger der Grafen von Wertheim gewesen sind*), und ist der Schluss ein allzu kühner, dass sie dies auch bereits im 12. Jahrhunderte gewesen sein können? Hatten die Wertheimer doch schon im 13. Jh. dort Besitzungen und gründeten schon vor der Mitte des 13. Jhs. das Deutschordenshaus zu Eschenbach und schenkten bald nach 1260 demselben die Pfarrei daselbst. Wolfram selber wird nicht Lehnsträger gewesen sein, wenigstens nicht während seines Aufenthaltes fern von der Heimath. Aber eine besondere persönliche Beziehung zu den Grafen von Wertheim ist doch sehr wahrscheinlich. 1268 wird ein Burkard von Eschenbach und 1269 sein Bruder Minward erwähnt. Vgl. H. Holland a. a. O. S. 130 Anm. Auch dürfte die aus jener Urkunde hervorgehende nahe und mehrfache Verwandtschaft der Wertheimer mit den Hennebergern nicht zu übersehen sein, wenn man sich jener Nachricht erinnert, die der Wartburgkrieg bringt, Wolfram sei durch einen Grafen von Henneberg zu Masfeld bei Meiningen zum Ritter geschlagen worden.

---

*) Damit erledigt sich also auch was Aschbach im Anzeiger des Germ. Museums 1857 Nr. 1 S. 5 sagt: »Zu den späteren Vasallen der Grafen von Wertheim gehörten die Herren von Eschenbach nicht, da ihr Name im Werthheimischen Lehenhof nicht vorkommt.«

6. Friedrich der Grosse und das Nibelungenlied.

Bekannt ist der mürrische Brief Friedrichs des Grossen vom 22 Februar 1784 an den Professor Myller, in dem er von »denen Gedichten aus dem 12, 13 u. 14 Säculo«, die Myller herausgegeben, urtheilt, sie seien nicht einen Schuss Pulver werth und aus seiner Bücher-Sammlung werde er das elende Zeug herausschmeissen. Dieser Brief wird allgemein angesehen als eine Antwort auf die Zusendung der Ausgabe des Nibelungenliedes, die Myller dem Könige gewidmet hatte. Auch ich selber habe ihn so aufgefasst und in meiner Ausgabe des Nibelungenliedes wieder abgedruckt, obwohl zwei Momente die Irrthümlichkeit dieser Annahme verrathen mussten. Einmal spricht der Brief von »denen Gedichten aus dem 12, 13 u. 14 Säculo«, es musste also bereits mehr vorliegen als das Nibelungenlied, welches die Myllersche Sammlung eröffnete; dann das Datum. Der Brief ist vom 22. Februar 1784, die Versendung des Nibelungenliedes aber erfolgte bereits im October 1782, vgl. meine Ausgabe, 3. Aufl. S. XXIV. Sollte man dem Könige das Dedications-Exemplar so lange vorenthalten haben, oder sollte dieser so lange mit einer Antwort gezögert haben? Beides ist nicht glaublich.

Durch die entgegenkommende Gefälligkeit des Herrn Professor S. Vögelin in Zürich und des Herrn Geheimen Staatsarchivars Friedländer in Berlin bin ich in den Stand gesetzt, die nachstehende authentische Darstellung zu geben, die beweist, dass Friedrich die Dedication und Zusendung des Nibelungenliedes in sehr freundlicher und aufmunternder Weise entgegengenommen hat.

In dem Cabinets-Vortrage vom 15. December 1780 heisst es:

»Der Prof. Müller am Joachimthalschen Gymnasium, dessen Landsmann der Senator Bodmer zu Zürich, welcher sich um die gelehrte Welt bereits verdient gemacht, ein teutsches Poem vom 13. Saec. aufgefunden, worin Schönheiten anzutreffen, welche in Ansehung der Zeit, woher es datirt, in Verwunderung setzen, bittet, da ihm solches von einer Societät von Liebhabern der teutschen Poesie zu ediren aufgetragen worden, ihm, solches Allerhöchst Sr. Königlichen Majestät dediciren zu dürfen, allergnädigst zu erlauben.«

Als Resolut des Königs schreibt der Cabinets-Secretair Cöper hinzu: Das kann er immer thun.

Der Brief Myller's findet sich nicht vor, dahingegen hat sich die von Cöper auf jene Resolution hin gefertigte und vom König eigenhändig vollzogene Antwort unter den Papieren Myller's auf der Zürcher Bibliothek erhalten:

»C'est avec plaisir, que le Roi verra, le morceau de la litterature Allemande du 13 Siecle, que le senateur Bodmer à Züric a sauvé de la pourriture & que le Professeur Müller annonce, dans sa lettre du 14, comme un monument digne d'être conservé, à la posterité. Tout le bien, qu'il en dit, favorise la demande, qu'il fait, de mettre le nom de Sa Majesté, à la tête de l'édition, qu'une Société de gens de lettres en veut soigner, et Elle en accorde, par la présente, la permission spéciale. Potsdam, ce 15 de Decembre 1780.

Au Professeur Müller, à Berlin. Federic.«

Jetzt vergingen fast zwei Jahre, bis die Ausgabe des Nibelungenliedes fertig ward. Endlich am 8. October 1782 konnte Myller die Vorrede niederschreiben, und am 23. October desselben Jahres lieferte Spener die ganze Auflage (500 Exemplare) ab. Aber bereits vorher, am 19. October, hatte Myller das für den König bestimmte Exemplar mit einem Begleitschreiben an diesen abgehen lassen. Dies Schreiben findet sich noch auf dem Geheimen Staats-Archive in Berlin. Es lautet:

»Sire. J'ai l'honneur de mettre aux pieds de Votre Majesté le poeme allemand du XIII ou XIV Siecle sauvé de l'oubli, poeme dont V. M. a tres gracieusement agreé la dedicace.

J'y joins en françois le sommaire de cette antiquité curieuse (fehlt.)

Une remarque de l'excellent discours sur la litterature allemande se trouve réalisée dans ce vieux poeme. L'auteur termine souvent les mots, qui finisent en *en* peu sonore, en ajoutant un *e* fortement prononcé: par exemple au lieu de *sagen*, *lēben* il dit *sagene*, *lebene* p. 113, v. 50—54.

Je suis etc.«

Diese letzte Notiz bezieht sich auf die folgende Stelle in der 1780 erschienenen Schrift des Königs De la littérature allemande (Oeuvres de Frédéric le Grand, T. VI, 104 fg.:) »Il sera plus difficile d'adoucir les sons durs dont la plupart des mots de notre langue abondent. Les voyelles plaisent aux oreilles; trop de

consonnes rapprochées les choquent, parce qu'elles coûtent à prononcer, et n'ont rien de sonore. Nous avons, de plus, quantité de verbes auxiliaires et actifs dont les dernières syllabes sont sourdes et désagréables, comme *ſagen*, *geben*, *nehmen*: mettez un *a* au bout de ces terminaisons, et faites-en *sagena*, *gebena*, *nehmena*, et ces sons flatteront l'oreille. Mais je sais auſſi que, quand même l'Empereur, avec ses huit électeurs, dans une diète solennelle de l'Empire, donnerait une loi pour qu'on prononçat ainsi, les fectateurs zélés du tudesque se moqueraient d'eux, et crieraient partout en beau latin: Caesar non est super grammaticos; et le peuple, qui décide des langues en tout pays, continuerait à prononcer *sagen* et *geben*, comme de coutume.« Myller glaubte nun, in den Dativen der Infinitive den Wunsch des Königs erfüllt zu finden, und suchte durch Hinweisung hierauf das Interesse desselben für das ihm übersandte Werk zu steigern. Die von ihm citirten Stellen stehen bei Lassberg 19176 fg., Zarncke 353, 3: *ſwie übel disiu maere mir ſtên ze sägenė . . ., wie kûme ich mit dem lėbenė dem selben vâlande entran.*

Bereits am 21. October erstattete der Cabinets-Secretair Eichel Vortrag über Brief und Sendung: »Der Prof. der Philosophie Müller . . . . überreicht ein Exemplar eines deutschen Rittergedichts aus dem 13. oder 14. Saec., welches er auf erhaltene Erlaubniss E. M. dedicirt hat. Er legt zugleich davon ein Sommaire in frantzösischer Sprache hieneben zu Füssen und bemerkt dabei, dass dies Gedicht die Bemerkung des Discours über die teutsche Litteratur in Ansehung des angehängten *e* an die in *en* sich endigenden Wörter, bestätige und in solchem wirklich *sagene* und *lebene* anstatt *sagen* und *leben* sich finde.«

Aus dem »gut« des Königs machte dann Eichel die nachstehende Antwort, die sich ebenfalls unter Myller's Papieren in Zürich befindet:

»Je ſuis satisfait du premier eſſai, que vous aves fait, de reproduire les restes de l'ancienne Poeſie Allemande. Le Poeme du 13 ou 14 Siecle, dont vous venés de M'addreſſer un exemplaire et en même tems le sommaire, M'a fait d'autant plus de plaiſir, qu'il confirme une des remarques faites sur la littérature allemande, sur les terminaisons des verbes neutres en *en*; & Je



ferai bien aise, si mon fuffrage vous fert d'encouragement, à continuer vos recherches litteraires. Sur ce Je prie Dieu qu'Il vous ait en sa fainte garde.

Potsdam ce 31 (?) d'October 1782.

Federic.

Au Profeffeur en Philosophie Müller, au Collège de Joachim, à Berlin.«

Am 3. Januar 1783 meldet Müller, dass Heinrich von Veldek im Drucke sei, er bittet den Prinzen von Preussen, die Widmung anzunehmen und fügt Quittung über 6 Louisd'or »Pränumeration auf die Fortsetzung der alten Dichter« vom 14. Januar 1782 bei. Bekanntlich ward auch diese Widmung genehmigt.

So hat sich also Friedrich gerade der Ausgabe des Nibelungenliedes gegenüber sehr freundlich und aufmunternd verhalten; erst die späteren Drucke und namentlich die am 10. Februar 1784 fertig gewordene Ausgabe des Parzival scheinen seinen Unmuth wach gerufen zu haben. Denn an der Echtheit jenes unwilligen Schreibens vom 22. Febr. 1784 ist nicht zu zweifeln. Auf den ersten Blick zwar möchte man Verdacht schöpfen: der Brief ist deutsch, die Unterschrift ist eine andere. Aber Beides spricht nicht entschieden gegen die Authenticität. Verdächtiger möchte erscheinen, dass sich zu diesem Briefe »weder eine Minute des Schreibers noch eine Notiz in den Extracten aus den Cabinetsvorträgen« findet (Geh. Rath Friedländer). Dagegen trägt das Schreiben selbst alle Spuren der Echtheit, und auch der verstorbene Dr. Strehlke, der im Frühling 1868 Zürich besuchte, hat keine Momente gefunden, die verdächtig erschienen.

Seine Drohung scheint der König ausgeführt zu haben. Die Berliner Königliche Bibliothek besitzt, wie Hr. Dr. Schrader die Güte gehabt hat mir mitzutheilen, den ersten Band der Myllerschen Sammlung in zwei Exemplaren, von denen das eine auf starkem Papiere. Dies wird das dem König zugesandte Exemplar gewesen sein. Ein selbstständiges Exemplar des Nibelungenliedes besitzt die Königl. Bibliothek nicht. Dies hatte also der König in seiner Privatbibliothek behalten.

7. Kaspar von der Rhön.

Im Jahre 1474 während des Sommersemesters ward in Leipzig unter dem Rectorate des Mag. Johannes Tolhopf de Kempnat in der Nation der Baiern immatriculirt:

Casper von der Rön de Münderstatt 10 *gl.*

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass dies derselbe ist, der in dem Dresdner Heldenbuche eine Anzahl Gedichte abgeschrieben hat (vgl. Pf. Germania I, 53 fg.) und den man früher für einen Volkssänger, einen Bänkelsänger erklären wollte. Die angeführte Inscription zeigt, dass er nicht nur dem gelehrten Stande angehörte, sondern auch ein vornehmer Mann war. Das geht nicht nur daraus hervor, dass sein Name *von der Rön* nicht latinisirt ward (wie ebenso unverändert bleibt *von der Heide* u. a.), sondern auch daraus, dass er im Stande war, den höchsten Immatriculationssatz zu erlegen, den nur ganz Vornehme und bereits Prädicirte (z. B. Magister) bezahlten. — Es wird hoffentlich jetzt möglich werden, noch mehr über ihn zu erfahren.

Dass das Dresdner Heldenbuch, das dem Herzog Balthasar von Mecklenburg gehörte, sich jetzt in Dresden befindet, ist vielleicht veranlasst durch die Verbindung, die zwischen dem Sächsischen und Mecklenburgischen Hofe hergestellt ward durch die Vermählung des Herzogs Heinrich mit Catharina, Tochter des Herzogs Magnus II von Mecklenburg, im Jahre 1512.

8. Zur Geschichte des fünffüssigen Jambus.

Zu meiner Abhandlung über den sog. fünffüssigen Jambus (academisches Programm aus dem Jahre 1865) haben sich mir seitdem manche Zusätze und Berichtigungen ergeben, von denen ich nachstehend die wichtigern, die Geschichte des Verses betreffend, zusammenstellen will.

Hermann Kurz hat in der Germania (15, 95) in einer Inschrift der Alexanderskirche zu Marbach bereits im Jahre 1460 Fünffüssler nachweisen wollen, und zwar reimlose; doch macht eben das Fehlen des Reimes es sehr unwahrscheinlich, dass überhaupt Verse gemeint seien. Dagegen enthält die Grabschrift des Pfalzgrafen Philipp (†1548) gereimte Fünffüssler, ohne feste

Cäsur; vgl. E. Höpfner's werthvolle Abhandlung über die Reformbestrebungen auf dem Gebiete der deutschen Dichtung des 16. u. 17. Jahrh. S. 11. Ebenda S. 32 ist auch angemerkt, dass die ältesten Sonette in Fünffüsslern sich in der Mümpelgarter Uebersetzung der Astraea v. J. 1619 finden. Vereinzelt steht der höchst merkwürdige Versuch des Joh. Rhenanus, Dramen in reimlosen Fünffüsslern zu schreiben. Er arbeitete nach englischen Vorbildern, darunter auch nach Shakespeare. Vgl. Höpfner S. 39. Sie sind nicht zum Druck gelangt, sondern werden nur handschriftlich in Cassel aufbewahrt. Das wäre das erste Auftreten des englischen Verses in Deutschland. Es blieb aber selbstverständlich ohne Nachwirkung, und nicht viel besser stand es mit der reimlosen Uebersetzung von Milton's Paradies 1682, obwohl diese allerdings gedruckt worden ist.

Seit dem Jahre 1740 etwa ward, wie ich S. 21 u. 25 fg. nachgewiesen habe, die Einführung des englischen Verses von verschiedenen Seiten ins Auge gefasst. Besonders Bodmer und fürs Drama Joh. Elias Schlegel waren es, die auf ihn hinwiesen, und ihn selber übten. Bodmer aber folgte hierbei, wie mich eine Mittheilung des Herrn Prof. Vögelin belehrt, einem Anstosse, den ihm C. F. Drollinger gab. Dieser schreibt in einem, in Zürich aufbewahrten Briefe vom 17. Aug. 1741 an Bodmer: »Als ich ohnlängst in des Herrn Professor Breitingers Fortsetzung der critischen Dichtkunst den zehenden Abschnitt von dem Bau und der Natur des deutschen Verses, absonderlich aber die Stelle von den Unbequemlichkeiten unsers langen Alexandriners gelesen, so sind mir einige poetische Gedanken darüber beygefallen, welche ich in der Beylage zu übersenden die Freyheit nehme. Ich habe dabey das Absehen gehabt, nicht nur diese Fehler zu beschreiben, sondern auch zu versuchen, ob selbigen nicht durch den zehnsylbigen Vers, wenn er nehmlich nach der Weise der Engelländer mit mehrer Freyheit und öffterer Veränderung des Ruhe Puncts eingerichtet würde, um etwas abgeholfen werden könnte. Der Herr Pope hat in einer Stelle seiner Schriften, welche ich hier beyschlieffe, mir die Ideen dazu gegeben.«

»Ich muss aber gestehen, dass dieser Versuch mir selber nicht klingen will, und kommt mir dergleichen mehrmalige Versetzung des Abschnitts mehr widrig als angenehm vor. Abson-

derlich deucht mich derselbe auf der fünften Sylbe, da er doch dem Herrn Popen am besten gefallen, am meisten fremde.«

»Vielleicht ist mein Ohr durch die Gewohnheit verderbt. Vielleicht auch schickt sich die deutsche Sprache wirklich nicht so wohl zu dieser Versart, als die englische. Ew. Hochedel belieben doch Dero Gedanken mir hierüber zu eröfnen.«

Dann folgt ein Auszug aus einem Schreiben Pope's an Herrn Walsh, vom 22. October 1706, aus dem 5. Bde. seiner Schriften S. 54, worin über die Cäsuren des Fünffüsslers (verſe of ten syllables) gehandelt wird. Hierauf das Gedicht, von dem ich vermuthe, dass Spreng es in die Sammlung der Gedichte Drollinger's (Basel 1743) mit aufgenommen hat. Denn wie ich aus Jördens I, 395 ersehe, enthält Bd. II Abth. 2 ein Gedicht, das »von der Tyrannei der deutschen Dichtkunst« überschrieben ist, und von den Schwierigkeiten der deutschen Versification handelt. Zu jenem Titel stimmt unser Gedicht wohl, und ein flüchtiger Blick in dasselbe könnte auch den Inhalt desselben etwa so auffassen, wie Jördens ihn charakterisirt hat. Ich theile daher nur den Anfang mit:

Ihr Muſen helft! Der Verſe Tyranney
Iſt allzuſchwer. O macht uns endlich frey.
Uns plagt ja schon mit seinem Schellenklang
Der Feind von Sinn und Witz, der Reim, zu lang:
Der, von den rauhen Barden ausgeheckt,
Die ſchwere Herrſchaft biß auf uns erſtreckt.
Was ſchreibt doch noch der Deutſche Dichter Chor
Für eine Versart ſich zur Strafe vor!
Ein Doppel-Vers, erdacht zu unſrer Pein!
Zu groß für einen und für zween zu klein.

u. s. w. Zum Schluss:

Was Wunder, daß der Britten feines Ohr
Ein Reimgebäude ſich vorlängſt erkohr,
Das, nicht ſo ſehr vom Regelzwang beschränkt,
Sich nach des Dichters Wort bequemer lenkt.
Bald hier, bald dort den Abſchnitt wechſelnd ſtellt,
Und, wie die Regung will, ſo läuft als hält.

Diesem Briefe gebührt eine bedeutsame Stelle in der Geschichte des deutschen Fünffüsslers.



Auf Lessing's frühere Versuche in der Verwendung unseres Verses fürs Drama hätte ich, wenn auch nur der Vollständigkeit wegen, eingehen sollen. Lessing gehört mit zu den ersten, die ihr Augenmerk auf ihn richteten. Schon 1755, also ehe noch ein deutsches Drama in dieser Versart gedruckt war und als erst der einzige Joh. El. Schlegel einige Scenen in derselben gedichtet hatte, dachte Lessing an diesen Vers. Ramler schreibt an Gleim den 25. Juli 1755 »Herr Lessing hat seine Tragödie (Miss Sara Sampson) in Frankfurt spielen lassen . . . Künftig wird er in reimfreien Jamben dichten.« vgl. Danzel, Lessing I, 313. In der Fatime 1759 sind schon mehrere Auftritte in diesen Versen ausgearbeitet, noch mehr im Kleonnis, und vom Horoscop wenigstens eine Scene. Zu beachten ist, dass der Kleonnis nur stumpfe Ausgänge kennt, während in der Fatime und im Horoscop stumpfe und klingende ganz frei abwechseln. Da nicht anzunehmen ist, dass Lessing ursprünglich freier gearbeitet und dann sich eine unmotivirte Beschränkung aufgelegt habe, da ferner die Annahme verbreitet war, der englische Vers kenne nur stumpfe Ausgänge (vgl. J. El. Schlegels Worte, in meiner Abhandlung S. 25.), so möchte ich vermuthen, Kleonnis sei früher gearbeitet als Fatime und das Horoscop. Uebrigens zeigt auch diese lebhafte Beschäftigung mit den fünffüssigen Jamben im Sommer des Jahres 1759, wie unzutreffend die Darstellung ist, die Danzel I, 440 fg. von der Aufnahme giebt, die Gleim's Versificirung des Philotas (Frühling 1759) bei Lessing gefunden habe.

Wichtiger ist, wie mir scheint, was ich zu dem Auftreten des Verses bei Goethe hinzuzufügen habe. Ich habe ausgeführt, dass Goethe nicht anknüpfte an die im Gange befindliche Entwicklung des englischen Verses, sondern dass seine Jamben der episch-lyrische Vers der italienischen Stanze sind. Aber ich bin die Brücke darzulegen schuldig geblieben, auf der dieser Vers zu Goethe gelangte. Man wird es meiner Darstellung anmerken, wie sehr ich selber die Lücke empfand. Ein ganz besonderes Räthsel war die anfängliche Vorliebe Goethe's für die französische Cäsur nach der 4. Silbe des Verses. Alle Schwierigkeiten aber lösen sich, und der Zusammenhang liegt klar vor, wenn wir beachten, was ich übersehen hatte, dass Goethe den Vers von Heinse überkommen hat.

Heinse hatte sich frühe mit der italienischen Litteratur be-

schäftigt. Schon 1771, als er 20 Jahre alt war, sandte er Bruchstücke einer Uebersetzung des Petrarca an Gleim. Am 21. December 1772 schreibt er »mein Herz brennt lichterloh, vermuthlich vom allzufleissigen Uebersetzen des Petrarca.« Man vergleiche den Brief vom 15. Februar 1773. Er las eifrig den Ariost; vgl. den Brief vom 25. Mai 1773, u. s. w. Und um diese Zeit dichtete er selber in dem italiänischen Versmass eine Reihe Stanzen, die er seiner Laidion (Lemgo 1774) als Anhang beigab. Es war die italiänische Ottave, aber mit Absicht führte er in den italiänischen Vers die französische Cäsur ein. Heinse sagt in der Vorrede zu den Stanzen, in der er von sich als einem Fremden spricht: »Der Verfasser hatte, vielleicht ohne Noth, sich Schwierigkeiten dabei in den Weg gelegt, die mir unübersteiglich schienen; er hatte die regelmässige Form der italiänischen Stanze mit fünf weiblichen Reimen dazu gewählt, und wollte noch überdies allzeit den Abschnitt nach der vierten Sylbe bei den Stanzen beobachten, wo Personen in lyrischer Begeisterung reden. Ich schrieb ihm, dass ich glaubte, die Natur unserer Sprache werde es ihm unmöglich machen, alle diese Schwierigkeiten zu überwinden. Nichts desto weniger erhielt ich vor einigen Wochen schon die erste Hälfte des fünften Gesanges von ihm. Er antwortete mir auf meine Bedenklichkeiten, dass die Gesetze, die er sich dabei auferlegt, zwar schwer zu erfüllen, aber seiner Meinung nach, bei einem ernsthaften epischen Gedichte, das in gereimten Versen sollte geschrieben werden, unvermeidlich wären. Die ungleichen Jamben seien ganz wider die Majestät desselben, und die schöne Einheit der Melodie, in welcher alle guten epischen Dichter gesungen, müsse nothwendig beibehalten werden; und ohne den Abschnitt könne die Stanze zwar den schönsten rhetorischen Wohlklang, aber nicht wohl, bei der deutschen Sprache, den musicalischen haben.«

Die Stanzen machten auf Goethe einen bedeutenden Eindruck. So schreibt Heinse am 13. October 1774: »Goethe sagte: Es wird schon eingreifen... Und, was die Stanzen betrifft, so was hab' ich für unmöglich gehalten. Es ist weiter doch nichts als eine jouissance, aber der Teufel mach' 50 solcher Stanzen nach.« Ebenda wird auch eine Aeusserung Wieland's angeführt: »Viele seiner Stanzen sind unsäglich schön; man muss ihn bewundern; das ist etwas Anderes, als Stanzen

von Werthes, der verstehts.« Von Goethe's Antheilnahme heisst es dann weiter: »Nun kam Goethe's Brieflein, und nun seine Recension darüber, die er aber so wenig als die über Klopstock's Republik gemacht haben will, welches ich denn auch im Ernst glaube.« Am 28. März 1775 schreibt Heinse: »Klopstock und Goethe halten meine entsetzlichen Hendekasyllaben für ein Meisterstück und Goethe soll sie vortrefflich declamiren können.«

Die Heinseschen Stanzen gewannen Goethe für den fünffüssigen Jambus, und obwohl er Heinse's Theorie von der Bedeutung der französischen Cäsur nicht theilte, so zeigte sich die mächtige Wirkung des Heinseschen Vorganges doch auch noch daran, dass er unwillkürlich in seinen ältesten Fünffüsslern die französische Cäsur vorwiegend anwendete.

So ist die Brücke zwischen dem italiänischen Verse und Goethe nachgewiesen, alle Schwierigkeit ist gehoben und die völlige Sonderung des Goetheschen Verses von dem englischen auch ursächlich klar gelegt.

9. Des Paulus Aemilius Romanus Uebersetzung der Bücher Samuelis.

Dr. Lotze theilte in seinem Aufsatze »Zur jüdisch-deutschen Litteratur« in Gosche's Archiv für Litteraturgeschichte I, 1, S. 94 fg. eine Anzahl Strophen (vier volle Seiten) aus dem sog. Schmuel-Buche, einer poetischen Bearbeitung der beiden Bücher Samuelis, nach einem Druck vom Jahre 1612 mit, offenbar in der Voraussetzung, dass das Gedicht ein jüdisch-deutsches Original sei. Darin aber irrte er, das Original ist vielmehr ein deutsches Gedicht des Professors der hebräischen Sprache in Ingolstadt, Paulus Aemilius Romanus, das im Jahre 1562 erschienen ist. Im Litt. Centralblatt 1869 S. 1298 fand ich jene massenhaften Auszüge unmotivirt, da sie doch nur durch eine Vergleichung mit dem deutschen Original und durch eine Besprechung der etwaigen Abweichungen hätten Werth erhalten können. Dies begründete ich noch genauer in einem Privatbriefe an den Herausgeber des Archivs, den dieser durch den Druck (auf einem Doppelblatte, welches dem zweiten und dritten Hefte des Archivs beigegeben ist) veröffentlicht und mit Bemerkungen begleitet hat. In diesen erklärt er dreist und kurzweg, Herr Prof. Dr. Zarncke halte des Paul Aemilius Dichtung »sehr irrthümlich«

für das Original. Er hegt also die Ansicht, dass vielmehr dem Paulus Aemilius das jüdisch-deutsche Werk als Original vorgelegen und er daraus sein deutsches Gedicht angefertigt habe. Worauf er diese Annahme stützt, ist mir bisher unerfindlich gewesen, ja ich habe Gründe zu glauben, dass weder Herr Dr. Lotze noch Herr Prof. Gosche das Werk des Paul. Aemilius je in Händen gehabt haben. Es sei daher gestattet, nachstehend über dieses in mancher Beziehung nicht uninteressante Werk und über sein Verhältniss zu den von Lotze mitgetheilten jüdisch-deutschen Strophen einige Nachricht zu geben.

Der Titel des Buches lautet, das gesperrt Gesetzte mit rother Schrift: *Die zway ersten Bücher der Künig; wölche Samuelis genandt werden, in aine schöne form begriffen, die nit allain dem leser anmütig ist, sunder auch den Biblischen Text leichtert, vnd besser verstehn lernt, auß dem Hebraischen bůchstaben mit fleiß in vnser Hochteutsch gebracht, durch Paulum Aemilium Romanum, der Hebraischen sprach Professorn zů Ingolstadt... Gedruckt zů Ingolstadt durch Alexander vnnd Samuel Weyssenhorn gebrüder. MD.LXII.* (296 Blätter 8° unbeziffert, mit einer Anzahl Holzschnitte, die die obere Hälfte der Seite einnehmen).

Wenn ich Herrn Prof. Gosche nicht zu viel zutraue, indem ich annehme, dass er wenigstens diesen Titel des Buchs nachträglich kennen gelernt habe, so möchte ich, da er in der ältern deutschen Sprache wohl nicht bewandert ist, fast vermuthen, er sei durch diesen Titel zu der obigen Behauptung veranlasst, indem er die Worte »auß dem Hebraischen bůchstaben mit fleiß in unser Hochteutsch gebracht« so verstanden habe, als enthielten sie das Eingeständniss, der Verfasser habe einen jüdisch-deutschen, mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Text nur in deutsche Buchstaben umgeschrieben. Wie verkehrt eine solche Deutung sein würde, wird sich weiter unten ergeben.

Die Vorrede widmet das Buch der »durchlauchtigsten hochgeborenen Fürstin und Frauen, Frauen Anna, gebornen Königin zu Ungarn u. Böhmen etc., Pfalzgräfin bei Rhein u. s. w.«, und Paulus Aemilius Romanus erzählt ihr »*Es ist ain alt herkommen, wann ainer sein müh vñ arbait der Christenhait zůr wolfart durch den truck öffnet vnd seinem nechsten, jn darmit zů erbawen, mitthailt, das er zůvor wol betracht, wem seine gehapte müh insonderhait gefallen vnd angenem möchten sein. Aber die meisten Menschen*

haben die vnnutzen bücher lieber als die tugendhaften. Wölches nachdem ichs zů hertzen gefasset, hab ich mich dorab hefftig entſetzet, vnd ernſtlich betracht, wie man diſer ſach möcht rath finden vnnd die vnnutzen bücher auß der menſchen hendt hinweg nemmen... Nachdem ich aber diſem alſo fleiſſig nachgetracht habe, habe ich befunden, das ehs nicht leichtlicher kündt zůwegen pracht werden, dann wann man etliche bücher auß der heiligen geſchrifft (dieweil diſe nit von menſchen erdicht, ſunder von Gott eingegoſſen, derhalben krefftiger ist zů bewegen vnſere gemüter dann andere ſchrifft) dem ainfeltigen Laien auff aine leichte vnnd gůte verſtendige weiß, auch ſeinem verſtandt gemeß (die weil die Bibel an jr ſelber ſehr ſchwer) fürgebe. Hab ich derhalben die zway erſten bücher der Künig, wölche Samuelis genandt werden, in Reümenweiß verfaſſet, auß dem Hebraiſchen bůchſtaben, in vnſere Teutſche ſprach zů bringen mir fürgenummen, darmit jederman durch ſolche herrliche Exempel darinn begriffen werdt gebeſſert. Nachdem ich aber die größe, d. i. den hohen verſtandt vnd die treffliche weißhayt des kleinen büchlens bey mir betracht, ...: Darneben aber meine armůt, vnnd das ich nit wol beredt ſey betracht hab, bin ich nit ain wenig erſchreckt worden. Dann nachdem ich hab den ſpruch Salomonis betracht, da er ſpricht: die red des armen ſein veracht vnnd ſeine wort nit gehört, habe ich gefürcht es werd mir nach diſem ſpruch gehn. So ſpricht auch Moiſes, als er Pharaoni dem künig ſolt des Herren wort verkünden, wie ſöll ich mit Pharao reden vnnd ich bin nit wol beredt? Dero wegen dieweil ich auch nit beredt bin, name ich mir für diß büchlein nit in truck zů geben. Sie nachdem ich mit ſolchen gedancken verhafft ware, vnnd betracht doch nicht deſtweniger, was für ain nutz diß büchlen ſchaffen künt, fürcht ich mir ſünden, wann ichs nicht an tag gebe, vnd gedacht »Gott der Herr wirdt deine lefftzen auffthůn vnd dein mundt würdt ſein lob verkünden.« Wölche hoffnung hat mich nicht betrogen. Dann Gott hat mir ſeine gnad verlihen, das ich mein fürnemmen volbracht habe vnd das büchlen in vnſer hochteütſch auß dem Hebraischen bůchſtaben verändert, Gott wöll, wie ich verhoff, das es vil frucht bring vnd bey jedermann nutz ſchaffe. Am Schluss der Vorrede: *Iſt derwegen mein vnderthenige gehorſame bitt an E. F. G., ſie wöllen meine freywillige underthenige dienst ... behertzigen vñ diſe meine gehabte mühe, die ich inn diſes büchlen gewant habe, in gnaden annemen* u. s. w. Gewiss schildert man so nicht eine

Arbeit, in der man nichts weiter gethan, als ein jüdisch-deutsches Original aus hebräischer Schrift in hochdeutsche Buchstaben umgesetzt hat, und gewiss macht des Verfassers Berufung auf die heilige Schrift nicht den Eindruck, als gehe er mit eitel Lug und Trug um. Nun zu dem Gedichte selber.

Es ist in zwei Bücher und diese wieder sind in Capitel eingetheilt, genau entsprechend dem hebräischen Original. Das erste Buch führt die Aufschrift: *Das Erste Bůch der Künig nach art der Hebreer in Reimen und gesangweiß gestelt. Das Erst Capitel. Wie Samuel durch seiner Můtter gebet geboren ward.* Die Strophen, deren das erste Buch 811, das zweite 841 enthält, sind in dem im 16. Jh. so beliebten Hildebrandston verfasst, d. h. in der Nibelungenstrophe mit Verkürzung der letzten Vershälfte zu 3 Hebungen, aber noch ohne Cäsurreime. Ich setze die Anfangsstrophe und die Schlussstrophe her.

I, 1.	II, 841.
Welcher von gantzem hertzen	Damit will ichs besfchlieffen;
Sein sinn vnd můt hat khert	Das bůch ein ende hat,
Zu vnserm lieben Herren,	Gott folle vns verzeihen,
Der alle welt erneert:	All vnfer miffethat:
Sein gnad vnnd grosse gůte	Das wir jn recht erkennen,
Noch nie ernider lag,	Den Herren aller welt,
Er hilffet feinen Knechten	Vnd ewig bey jm wonen
Es fey nacht oder tag.	In feines himels Zelt.

Ich will nun die von Lotze aus dem jüdisch-deutschen Gedichte ausgehobenen Strophen aus dem deutschen Original mittheilen (die Interpunction rührt von mir her) und des bessern Vergleichs willen die jüdisch-deutschen zur Seite stellen. Es ist das 18. Capitel des zweiten Buchs.

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.
532.	
Dauid machet drey hauffen	David macht drei haufen
In Machenaim Landt,	In Machanaim lant
Das ain thail gab er Joab	Und gab ein teil
Wol in fein aigne handt:	Joab in fein hant,
Das ander thail das gab er	Das ander teil gab er
Ja feinem brůder dar, *)	Seinem bruder Abifchai
Das drit tail gab er Ithai:	Und den dritten haufen
»Se hin, da hastus gar.«	Gab er dem held Itai.

*) Am Rande: *Seinem bruder, verstehe Abischai.* Die jüdisch-deutsche Uebersetzung nimmt diesen Namen in den Text auf; darum die Veränderung der Strophe.

Paulus Aemilius.

533.

Sich klaidt der Künig Dauid
In ringen ſtehelein.
Er ſprach: »ich will jn nötten
Bey meinen leüten sein.«
Auff banden ſy die helme,
Darzů jr gůt gewandt.
Da ſagten Dauids Knechte:
»Künig, bleib in dem landt.«

534.

»Jr ſolt dahaimen bleiben,
Künig vnd Herre mein,
Der ſtreit geht ewer Kindt an,
Jr taugendt nit darein:
Jr möcht vns villeicht ſchaden
In diſem herten ſtreit,
Jr ſolt dahaimen bleiben,
Es dunckt vns an der zeit.«

535.

»Jr wolt allmal verſchonen,
Dauid, Herr Künig rain;
Nun ist all jr gedancken
Auff euch, Künig, allain:
Jr wert jn, Herr, vil lieber
Nur allain erſchlagen
Dann vnser zehen tauſent,
Das hőrt man von jn sagen.«

536.

»Darumb bleibt jr dahaimen
Vnd volget vnser lehr,
Wir műssen hefftig kriegen
Vnd vns wehren gar ſehr:
Nun ist all jr gedancken,
Herr, euch zu ſchlagen todt;
Derhalben bleibt dahaimen
Vnd bittendt für vns Gott.«

537.

»Das ist vns auch vil nutzer,
Das jr Gott fur vns bit,
Dann das jr mit vns, Herre,
Jn diſem ſtreit her trit:

Jüdisch-Deutsch.

David wolt auch ſelbert
In den ſtreit hinein.
Da wolten in nit loſſen
Die Diener ſein.
»Jr ſolt dahaimen bleiben
Nun zu der Zeit,
Denn es ist uns vil beſſer,
wenn ir nit bei uns seit.

Denn ir wist ſelber wol
Daſs Abschalom euer sun
Unser keins ums (?) gar
Kein leit begert zu tun.
Het er euch alein
Er lies uns wol ungestritten,
Darum ſolt ihr wol hie bleiben
Und got vor uns bitten.

Wenn er euch derſchlůg,
Er het mer vreid daran,
Als wenn es von uns umkemen
Zehn tauſent man.
Er wirt euer nit ſchonen,
Ob er ist ſchon euer sun.«
David ſprach: »Was ir welt,
Das wil ich gern tun.«

Paulus Aemilius. — Jüdisch-Deutsch.

So mögen wir dann ſtreiten,
Wann mir zů ſtreiten han.«
Da sprach der Künig David:
»Wolan, das ſey gethon.«

538.

Sich ſtelt der Künig Dauid
Gleich vnder das ſtatthor,
Da zogen all die ſeinen
Dem edlen Künig vor,
Verſchlossen wol mit fleiſſe
In ſtehelein gewandt:
Vil mancher Ritter Kůne
Sich gehn dem Künig wandt.

Sich stelt der könig David
Zu Machanáim unter das tor.
Da zohen al die seinen
Dem edlen könig vor,
Verschlossen wol mit vleis
In stehlein gewant.
Vil mencher ritter künen
Sich gegen dem könig fant.

539.

Sy gnaden jrem Herren
Vnd wolten dahin farn.
Da ſprach der Künig Dauid:
»Gott ſoll euch wol bewarn.«
Da befalch der Künig Dauid
Herr Joab dem weigandt,
Abiſchai vnd auch Ithay
Gebot ers auch zu handt.

Sie neigten sich gegen irem hern,
Da sie wolten hin faren.
Da sagt der könig David:
»Got sol euch bewaren.«
Da gebot der könig David
Joab dem weigant,
Abischái und Itái
Gebot er auch zu hant,

540.

Vnd auch all den Haubtleüten,
Die da waren im hör:
»Kumbt euch mein Sun Absalon,
So ſchlagendt jn nit ſehr:
Nemendt jn nur gefangen,
Schlagt jn nit gar zů todt.«
Der Künig all den ſeinen
Das ernstlichen gebot.

Und al den haubtleuten,
Die da waren in dem heer:
»Bekomt euch Abschólom,
So schlagt in nit sehr;
Nemt ihn nur gefangen,
Schlagt in nit zu tot.«
Der könig al den seinen
Es ernstlich gebot.

541.

Sy zogen hin zům ſtreite,
All des Künigs ſcharen,
Der Edel Künig Dauid
Wer gern mit gefaren:
Sy zohen auff Israel,
Die helden, mit gewalt;
Da fanden sy Iſrael
Gleich im Ephraim waldt.

Sie zohen in den streit,
Al des königs scharen.
»Ach reicher got von himmel,
Mein volk soltu bewaren!«
Sie zohen auf Jisróel,
Die helden gar bald.
Da fanden sie Jisróel
In Efráims wald.

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.

542.

Auff banden ſy die helme,
Künig Dauids Knechten;
Abſalon mit Israel
Hůben an zů fechten;
Abſalon kundt kain helme
Aufftragen, das ist war;
Er trůg auff ſeinem haubte
Ain groſſen ſchober har.

543.

Man fandt vndter Iſrael
Vil manchen ſtarcken man;
Herr Joab mit den ſeinen
Das groſs volck lůffen an:
Abiſchay vnd auch Ithay
Die drangen zů dem plan:
Man ſach Herr Dauids Knechte
Gar ritterlich beſtahn.

Da fand man unter Jisróel
Menchen starken man.
Joab und die seinen,
Das gros volk liefen sie an,
Abischái und Itái
Drungen auf den plon,
Man sah könig Davids knechten
Ritterlich beston.

544.

Der ſtreit der war verſpreittet
Wol in dem waldt ſo weit,
Des künig Dauids Knechte
Streiten ain hȯrten ſtreit:
Da ward von denen helden
Groſs manhait vil gethon,
Es fielen von Israel
Die beſten kůne mann.

Der streit war verspreit
In dem lant so weit.
Des könig David knechten
Stritten einen herten streit.
Da ward von den helden
Manheit vil geton,
Sie schlugen von Jisróel
Die besten auf den plon.

545.

Zwölff tauſent ſtarcker helden
Hetten ſy erſchlagen,
Jedtlicher můſt ſein todten
Selber dannen tragen:
Iſrael můſten weichen
Den helden vnuerzeit
Wol durch des todes willen;
Das war Absalon leid.

Abschólom und sein volk
Musten fliehn bei zeit,
Zweinzik tausent helden
Derschlugen sie mit streit.

546.

Dennocht můſten ſy weichen
Vnd fliehen auſs dem waldt,
Die thier vnd auch die gwilde
Vil manchen manigfalt:

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.
Gott raitzt an jn die thire	Got sant die bösen tier,
Vnd das sie sie zurissen.	Dass sie sie zurissen,
Vil mer dann zwaintzig tauſent	Mer den zweinzik tausent
Die thier hetten zůbiſſen.	Hatten die tier zubissen.
547.	
Herr Joab mit den ſeinen	Joab und die seinen
Jnen gar fast nach zoch,	In alles noch zoch,
Abſalon vnd Iſrael	Abschólom und Jisróel
Gar feintlich vor jn floch.	Sehr vor in vloch.
Da eilten Joabs knechte	Abschólom vloch auf einem maulesel
Nach Abſalon zů hand;	Durch ein grosen wald,
Abſalon floch von dannen,	Da waren im Davids knecht
Geschwind er dauon rant.	Auf dem fuss noch bald.
548.	
Er rent vnter ain Eichen	Er rant unter ein linden,
Mit ſeinem grossen har;	Die in dem wald waren,
Er verwirt an aim aste,	Da blieb er an einem zweig
Das ſag ich euch fürwar:	Behengen mit den haren.
Der Eſel*) alſo gſchwinde	Aso gar geschwinden
Vnter jm dahin gieng	Der maulesel unter im ging,
Und lůff dahin ſein ſtraffen,	Das mauleſel luf geschwinden,
Der Abſalon da hieng	Abschólom da hing
549.	
Zwiſchen himel vnd erden	Zwischen himmel und erden
An aines bawmes ast;	An einem baumes ast,
Er kundt sich nit ablőſen,	Er kont sich nit ablösen,
Er war verwürret fast:	Er war verworren vast;
Da wolt er mit ſeim ſchwerte	Er wolt sich mit seinem schwert
Sich abgeſchnitten han,	Abgeschnitten hon,
Er kundt es nicht gewinnen,	Da sach er das gehénnem
Er můſt es laſſen stan.	Unter im offen ston.
550.	
Einer von Joabs Knechten	Einer von Joabs knechten
Der zů her Joab ſprach:	Seit zu Joab aso:
»Abſalon ſach ich hangen	»Ich sach Abschólom hengen
An ainer Eychen hoch.«	An einer linden ho.«

*) Am Rande: *Verste ein mauleſel.* Auch diese Randnotiz nimmt die jüdisch-deutsche Bearbeitung in den Text auf.

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.
Da sprach sich Hertzog Joab:	»Ei«, sprach Herzog Joab,
»Und heſt du jhn erſchlagn,	»Hestu in derschlagen,
Ein gespengelte Gürtel	Ein gespengelten gürtel
Hest du von mir getragn.«	Hest du von mir getragen.
551.	
»Und auch zehen stuck Sylber,	Und zehn stuck silber
Die het ich dir auch gebn:	Die het ich dir geben.
Lauff bald hin zů der Aychen	Ge hin zu der linden,
Vnd nimb jhm noch ſein lebn.«	Nimm im bald sein leben.«
»Nein ich, auff mein trewen,	»Nein, auf mein trauen,
Ich pfleg nit deines rath;	Ich pfleg nit deins rot,
Ich nemb nit tauſent Gulden	Ich näm nit tausent gülden,
Vnd das ich jhn ſchlůg todt.«	Dass ich schlüg in tot.
552.	
»Nun habn wir all gehöret,	Nun hon mir al gehert,
Als vil als vnſer ſein,	As viel as mir sein,
Das er vns hat gebotten,	Dass uns hat geboten
Dauid der herre mein,	David, der herr mein,
Ja allen den Haubtleüten,	Al den haubtleuten,
Ithay vnd Abiſchay,	Itái und Abischái,
Das man nit thů am leben	Dass man sol tun am leben
Abſalon kainerlay.«	Abschólom keinerlei.
553.	
»Und ſolt ich den Abſalon	Solt ich den Abschólom
Mit meiner handt erschlagn,	Zu tot hon derschlagen,
Mir würd mein Herr der Künig	Mir würd es mein her der könig
Solches gar nit vertragn:	Sicher nit vertragen.
Sprich ich, du hetſt mich gheiſſen,	Spräch ich, du hest mich geheisen,
Du laugnest hin vnd hin,	Du leikenst es her un hin.
Und köndſt dich gar wol ſtellen	Du kenst dich wol stellen
Als der alt mann von Wien.«*)	As der alt man von Win.«
554.	
»Ich will dich nit lang bitten,«	»Ich wil dich nit ser bitten«,
Herr Joab zů jm ſeit.	Joab zu ihm seit,
Der Joab zů der Eichen	»Ge hin, hab dir den ritten
Selbert dahin er reit:	Und das herzleit.

*) Am Rande: *Merck den alten mann von Wien, der sicht dem niemands gleich.*

Paulus Aemilius.

Drey ſpitziger Scheflinen
Macht jm herr Joab drot,
Vnd ſteckt jms in ſein Hertzen:
Da was Abſalon todt.

Jüdisch-Deutsch.

Ich halt werlich, du meinst,
Ich treib mit dir ein scherz.«
Er nam drei spitziger hölzer
Und stikt sie Abschólom in sein herz.

555.

Zehen gar ſtarcker mannen
Im ſein ſchwert trůgen nach,
Die ſchlůgn jn von der Eichen:
Iſrael dannen floch.
Herr Joab in dem ſtreite
Blieſs auff ſein Hôr horen,
Da hett er in dem ſtreite
Der ſein kainen verlorn.

Zehn starker mannen
Die Joab sein schwert noch trugen,
Den jungen Abschólom
Sie vollent zu tot schlugen.
Da Abschólom war tot,
Lies man iederman unverworn.
Joab im streit blies
Auf sein heerhorn.

556.

Als ſie nun horten blaſen
Des horens ſtimm ſo hoch,
Da lieſſen ſie ſie ziehen
Vnd jagten jn nit nach.
Da kamen zů Herr Joab
All ſeine ſtarcke mann,
Sie fanden da ain grůben
In weitem feld hindan;

Da sie horten Joab tütschen
Und er das schofer zoch,
Da liesen sie Jisróel ziehn
Und jagten ihn nit noch.
Da hatten sich das volk
Gesammelt zu Joab bald,
Sie fanden ein grose gruben
Dorten in dem wald.

557.

Da warffen ſie Abſolon
Wol in die grůb dahin,
Ein gar groſſen ſtein hauffen
Den warffen ſie auff jn:
Da zohen all Iſrael
Gar wider haim hin da.
Abſolon war geſtorben,
Das waren ſie nit fro.

Da warfen sie Abschólom
In die grube hinein
Und warfen dernoch
Auf ihn ein haufen stein.
Da zoch al Jisróel
Wider heimhin do,
Abschólom war gestorben,
Des waren sie nit vro.

558.

Dieweil noch Herr Abſalon
Zů Jeruſalem ſas,
Jm ſtarben all ſein Kinder,
Jr kaines nit genaſs:
Da hett er inn dem thale
Ein hübſchen baw gemacht
Vnd hieſs das »ſtat Abſalon«,
Das het er jm ertracht.

Diweil Abschólom noch
Zu Jeruschaláim sas,
Da sturben im al sein sön,
Ir keiner nie genas.
Da hat er in dem königssal (*l.* tal)
Ein hübschen bau gemacht,
Er hies es »stat Abschólom«.
Das hat er ihm dertracht.

Paulus Aemilius. | **Jüdisch-Deutsch.**

559.

Dabey das denn sein namen
Hernach wurde gedacht,
Vnd ob er in dem ſtreite
Wurd werden vmbgebracht.
Da nun der jung Abſalon
Ward zů todte erſchlagn
Achimatz ſprach zů Joab:
»Laſs michs Herr Dauid ſagn,«

Derbei solt sein namen
Hernoch werden gedacht,
Ob er im streit ein mol
Möcht werden umgebracht.
Da nun der jung Abschólom
Zu tot ward derschlagen,
Achimáaz sprach zu Joab:
»Los michs bald laufen sagen

560.

»Dauid vnſerem Herren
Ja ein gůt Bottenbrot,
Wir habn die ſchlacht gewonnen,
Abſalon der ist todt.«
»Nain,« ſprach ſich Hertzog Joab,
»Du ſolt nit zů jhm gohn.
Abſalon iſt geſtorben,
Er gibt dir nichts zů lohn.«

David unserm herrn
Das gut botenbrot:
Mir hon den streit gewonnen,
Sein veint geschlagen tot.«
»Nein«, sprach Joab,
»Das stet dir nit zu;
Mir sagt das botenbrot
ein anderer lieber denn du.

561.

»Dir gebürte, Achimatz,
Ein Bottenbrot zů ſagn:
Dir wirdt kain Bottenbrotte,
Abſalon ist erſchlagn.«
Herr Joab ſprach zům Khuſhy:
»Lauff hin, es iſt ſchon zeyt,
Vnd ſag dem Künig Dauid
Die ſach all von dem ſtreyt.«

Dir gebirt, Achimáaz,
Das botenbrot nit zu sagen,
Derweil des königs sun
Is worden derschlagen.«
Joab sprach zu dem Kuschi:
»Lauf hin, es is zeit,
Sag dem könig
Al sach von dem streit.«

562.

Da naiget ſich der Khuſhy;
Achimatz ſtůnd hernach.
Der Khuſchy lieff geschwindt,
Zům Künig war jhm gach.
Achimatz ſprach zů Joab:
»Nemb ich ſchon gar nichts ein,
Doch wolt ich geren lauffen,
Mŏcht es mit huld geſein.«

Sich neigt der Kuschi,
Achimáaz stund dernoch
Der Kuschi lief geschwinden,
Gen Machanáim was im goch.
Achimáaz sagt zu Joab:
»Nem ich schon kein lon ein,
Wie gern wolt ich laufen,
Möcht es nur gesein.«

563.

»So lauff hin«, ſprach herr Joab,
»Wiewol es ist noch zeyt;
Ich hab dem Künig Dauid
Sein Suhn zů ſehr geſchneydt.«

»Was get dich noit *(nichts)* an,
Man wert dir niks zu lon kaufen.«
»Nun sei ihm wie ihm sei,
Ich wil dennoch laufen.«

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.
Da lieff Achimatz hindan	Da lief Achimáaz
Die zwerg über den weg,	Ueber die zwerch hin ein_weg,
Und kam noch vor dem Khuſchy	Er kam vor dem Kuschi
Auff ainem krummen ſteg.	Auf einem krummen steg.
564.	
Der Thurner ſchrey gar laute:	Der türner schrei laut:
»Künig, ich soll euch ſagn,	»König, ich wil euch sagen,
Ich ſich ainen sehr lauffen;	Ich sich ein her laufen,
Zů vns her thůt er trabn.«	Nimant tut im nachjagen.«
»Laufft ainer nur allaine«,	»Lauft einer allein«,
Sagt der Künig zů handt,	Sprach der könig zuhant,
»So hat mir Hertzog Joab	»So hot mir herzog Joab
Ain bottſchafft her geſandt.«	Ein botenbrot gesant.«
565.	
»Ich sich, Herr, das noch ainer	Dernoch schrei der türner:
Gar feyndtlich ainher gaht.«	»Es lauft noch einer her.«
»Laufft er dann auch allaine,	Da sprach der könig David:
Er waiſs ain Bottenbrot.«	»Der brengt auch neue mer.«
»Ja, als ferr ich mich verſtehe,	Da sprach aber der türner.
Herr Dauid, Herre mein,	»Solt ich ein schwúe tun,
Achimatz, der Son Zadock,	So deucht mich der erst sein
Springet gar ſehr herein.«	Achimáaz, Zadoks sun.«
566.	
»Das ist gůt«, ſprach der Künig,	Da sprach der könig David:
»Vnd laufft derſelbig her,	»Den man sich ich gern;
Ich main in meinem Sinne,	Er kem nit zu laufen,
Er bringt vns gůte mår.«	Wenn es nit gute schmúes wern.«
Achimatz ſprach zům Künig:	Achimáaz sprach zu David:
»Nun merket, Herre mein,	»Lieber herr mein,
Die ſchlacht han wir gewunnen,	Den streit haben mir gewonnen,
Iſrael geflohen ſein.«	Jisróel gevlohen sein.«
567.	
Da hieſs man den Achimatz	Da hiess man Achimáaz
Ein weil hinter ſich ſtan,	Ein weil gen auf ein seit.
Biſs auch kam daher Kuſchy,	»Los heren, was der Kuschi
Der eilet bald zů gan:	Breng vor neue zeit.«
»Genadet, Edler Herre!	»Genodet, edler her,
Den ſtreit han wir gewunnen,	Den streit haben mir gewunnen,
Eur feind han wir zůdroſchen	Ir mügt wol treiben
Wie ſtaub an der Sonnen.«	Vil vreid un vil wunnen.«

Paulus Aemilius.

568.

»Sag, ist mein Abſolon
Lebendig oder todt?«
»Ich weiſs nit, lieber Herre,
Zů lauffen was mir not,
Da mich der Hertzog Joab
Zů euch all her hat geſandt:
Ich waiſs nit, wo Abſalon
Ist mitten in dem landt.«

569.

»So sag mir, lieber Khuſchi,
Wie es Abſalon gaht?
Ist mein Sun Abſalon
Lebendig oder todt?«
»Ja, wie Abſalon lebet,
So müssen die auch lebn,
Vnd alle die zů böſem
Auff euch, Künig, ſtreben.«

570.

»Wie der Abſalon lebet,
Ja, Herr, in diſen ſachn,
So můssen all die leben
Die krieg vnd hader machn.«
Da erſchrack der Künig,
Wol auff das thor er lieff
Vnd wainet alſo ſehre,
Gar jemerlich er růff:

571.

»O weh, mein Sun Abſalon,
Du Abſalon, mein Sun,
Wer ich für dich geſtorben,
O weh, mein Sun, mein Sun:
Dein todt hab ich verſchuldet,
Dein leib der iſt verlorn,
O weh meins lieben Sunes,
Das ich je ward geborn.«

572.

»Was hab ich nun gewunnen
Der jemerlichen pein?
Ach reicher Gott von himel,
Nimm auch das leben mein.«

Jüdisch-Deutsch.

»Ist nur mein sun Abschólom
Am leben niks geschehn?«
Da sprach Achimáaz:
»Ich weiss nit; ich hab gesehn,
Dass Joab wolt ein schicken,
Und da ich sach das,
So bin ich vluks geloffen,
Ich weiss nit wie noch was.«

»Da sag mir, lieber Kuschi,
Wie es Abschólom got;
Ist er noch bei leben,
Oder ist er tot?
Da sprach zu ihm der Kuschi:
»Aso müssen sie auch leben,
Al euer veind
Und die wider euch streben!«

Da derschrack derkönig.
Auf das tor er lief,
Er weint also sehr,
Gar jemmerlich er rief:
»Auwe, mein sun Abschólom!
Abschólom, mein lieber sun!
Wär ich vor dich gestorben!
Auwe, was sol ich tun?

Auwe, mein sun, mein sun,
Das ich e ward geboren!
Auwe, mein lieber sun,
Den ich hon verloren!«

Paulus Aemilius.	Jüdisch-Deutsch.
Er fiel wol auff die erden.	Da warf sich zu der erden
Der jamer der was grofs,	Der könig vor jamer gross,
Sein hendt vber fein haubte	Sein hend auf sein haubt
Er da zůsamen fchlofs.	Er zu anander schloss.

573.

Auff hůb er da fein ftimme,
Mit jamer vmb zů gahn:
»O weh meins lieben Sunes,
Den ich verlorn han!
Ach reicher Got von himel,
Mein troft der ift daruon:
Abfalon ist geftorben,
Mein allerliebfter Sun.«

Die Vergleichung lehrt, dass, wie von vorn herein zu erwarten steht, dem jüdisch-deutschen Bearbeiter das hebräische Original nicht unbekannt war. An ein paar Stellen hat er richtiger als der Text des Paulus Aemilius. So stimmen in Strophe 545 und 546 die Zahlen genauer zum Original. In Str. 558 ist *Königsthal* für das einfache *thal* aus Kenntniss des Originals geschöpft. Auch die Darstellung in Strophe 563 möchte ich dem Einflusse des hebräischen Originals zuschreiben. Desgleichen ist die Stellung der Strophen 567 und 568, die bei Paulus Aemilius versetzt sind, im jüdisch-deutschen Texte richtig. Auch ist wohl die breite Abweichung des Paulus Aemilius von dem Original in den Strophen 533 bis 537 die Veranlassung, dass der jüdisch-deutsche Bearbeiter jene Strophen in drei zusammenzieht. — An einigen Stellen, wie in 541, 549, 554 u. a. ist die Darstellung abweichend, ohne dass ein Grund vorzuliegen scheint. In 561 ist die richtigere Lesart bei Paulus Aemilius, und 555 und auch wohl 554 steht dieser dem Original näher. Aber solche Stellen sind nicht eben häufig und nicht sehr in die Augen fallend; unleugbar besass der jüdisch-deutsche Bearbeiter genaue Kenntniss des hebräischen Originals.

Dennoch ist nicht zu verkennen, dass das jüdisch-deutsche Gedicht eine flüchtige und rohe Uebertragung des deutschen ist, wie auch alle übrigen jüdisch-deutschen Bearbeitungen deutscher Schriften denselben flüchtigen und rohen Charakter zu tragen pflegen. Von richtigem Einhalten der Strophe ist keine Rede, wie überhaupt nicht von Rhythmus. Man wird es er-

warten können, ob und mit welchen Gründen eine advocatorische Darstellung auf die Ansicht zurückkommen wird, das Jüdisch-Deutsche sei das Original.

Sollte man sich hierbei auf die zweimal gebrauchten Worte des Aemilius berufen wollen: *auß dem Hebraischen bůchstaben in vnſer Hochteutſch gebracht*, so will ich schon jetzt darauf aufmerksam machen, dass *buochstap* in diesem Zusammenhange Sprache bedeutet. Bekannt wird auch wohl Hrn. Prof. Gosche die Stelle der Klage sein: *Von Pazowe der biſchof Pilgerin, durch liebe der neven sîn hiez er ſchrîben ditze mære, wie ez ergangen waere, in latîniſchen buochstaben* Klage bei Lassberg 4400, wo Holtzmann freilich an Antiquaschrift gedacht hat. Wie verkehrt das war, beweist Kirchberg's Chronicon Mecklenburg. aus dem Jahre 1378 (bei Westphalen Monum. inedita IV, 595), das im ersten Theile eine Uebersetzung von Helmold's Chronik gibt. Diese wird mit den Worten angezeigt: *daz dyt buch ſo wart irhabin dütſch uz latiniſchen buchſtabin.* — Aehnlich wird *buochſtap* auch für *bůch* gebraucht; *daz hât uns geſchriben dâ Mathêus êwangeliſta an sînen heilegen buochſtaben* Anegenge 32, 23; ebenso *nâch der alten buochſtaben* Karajan, üb. Heinrich d. Teichner S. 14 Anm.; *die puchſtaben haben nit gelogen* heisst es im Sigenot des Dresdner Heldenbuches Str. 85 (bei v. d. Hagen 2, 127), wofür die Drucke des 16. Jh. haben *die bücher.* Aehnlich bei Otfried 2, 10, 9 *thaz ſie lâſun êr in rihtî, in thero buachſtabô ſlihti*, einfach wie die Worte es gaben; im Otnit (in Teutsche Denkmäler, herausgegeb. und erklärt von Batt, Babo u. a., Heidelberg 1820, S. X, Anm.) *gar übele buochſtaben, die wil er iu vor leſen.* Ebenso wird im Nordischen der Plural von *ſtafr*, namentlich in der Verbindung *fornir ſtefir* gebraucht, wie im Eingang der Vafthrudnismal *forvitni mikla kveđ ek mér á fornum stöfum viđ þann inn alsvinna jötun.* Ueberall ist der Plural von *buochſtap*, wie im Lateinischen *litterae*, gebraucht für das in Buchstaben Geschriebene. Besonders zu bemerken ist bei Paulus Aemilius nur der Gebrauch des Singulars, der mir sonst nicht begegnet ist.

Herr *Fleischer* legte die dritte Fortsetzung der *Beiträge zur arabischen Sprachkunde* vor (s. diese Berichte vom J. 1863 S. 93 ff., 1864 S. 265 ff., 1866 S. 286 ff.).

De Sacy's Gramm. arabe, 2. Ausg., I, 290, 8 »طِعِنَّانٌ« Infinitiv nach فِعِلَّال von einer sonst nicht vorkommenden fünfbuchstabigen Verbalform طَعْنَنَ nach فَعْلَلَ, von اِفْعَلَلَّ, der vierten Form des vierbuchstabigen Verbums mit dem Inf. اِفْعِلَّال, nur durch den Mangel des Vorschlags-Alif und das dadurch bewirkte Festbleiben des Vocals auf dem ersten Stammbuchstaben verschieden. Nach dem türk. Ḳâmûs bedeuten طِعَان, تَطَاعُن, اِطِّعَان (mit Verdoppelung des ṭ, Inf. der achten Form in reciproker Bedeutung) und طِعِنَّان (mit zwei Kasrah und Verdoppelung des ersten n) alle: sich wechselseitig Lanzenstiche geben. Die Unformen طَعَان und طَعْنَان bei *Freytag* verwandle man in طِعَانٌ und طِعِنَّانٌ.

I, 290, § 646, Z. 19 »فِعْلَالٌ et فَعْلَلَةٌ« besser umzustellen, da فَعْلَلَةٌ die allgemeine und regelmässige Form, die Anwendbarkeit von فِعْلَال hingegen durch den Sprachgebrauch bedingt ist; s.

Kellgren's und *Volck*'s Lâmîjat al-afʿâl S. ٢١ Z. 15—20 (2. Ausg. S. ٣١ Z. 6 — 13). Das Verhältniss zwischen beiden ist demnach dasselbe wie zwischen مُفَاعَلَة und فِعَال als Infinitiven der dritten Form; s. diese Berichte vom Jahre 1866, S. 339, Z. 23 ff. Eine Nebenform von فِعْلَال ist فَعْلَال, Mufaṣṣal S. ٩٧ Z. 17 u. 18, Lâmîjat al-afʿâl S. ٢١ vorl. u. l. Z. (2. Ausg. S. ٣١ Z. 13 u. 14). Nach Andern (Baiḍâwî zu Sur. 99 V. 1, *Lane* u. d. W. زَلْزَلَ) ist فَعْلَال starres Infinitivnomen, اسم مصدر, so dass z. B. زَلْزَال, Erschütterung, nicht wie زِلْزَال, gleich زَلْزَلَة, Erschüttern, einen Objectsaccusativ regieren kann.

I, 290, 22 »افْعِلَالٌ«, — ebenso *Wetzstein*'s Muḳaddimat al-adab S. ٢٨٥ Z. 10; *Ewald*'s Gramm. crit. I, S. 165 Z. 16 آدْحِرَاجٌ, — schr. افْعِلَّالٌ und ادْحِرْجَاجٌ. Mufaṣṣal S. ٩٧ Z. 10 richtig افْعِلَّال, daneben aber als Perfectum افْعَلَّلَ statt افْعَلَلَّ, wie *Broch* selbst in einem Briefe an mich berichtigt. Der Schein, dass diese Perfectform einen Inf. افْعِلَالٌ, und umgekehrt, dass der Inf. افْعِلَّال ein Perf. افْعَلَّلَ fordere, verschwindet durch Vergleichung der Sylben- und Buchstabenverhältnisse des Paradigmas mit denen eines wirklich vorhandenen Verbums dieser Form, wie اطْمَأَنَّ und اقْشَعَرَّ. Der im Perf. bewegte und die dritte Sylbe anfangende, im Paradigma durch ا dargestellte dritte Stammbuchstabe ruht im Inf. und schliesst die zweite Sylbe: اطْمِئْنَان und اقْشِعْرَار, demnach auch das ا des Paradigmas (افْعِلْ); dagegen wird der ruhende erste von den beiden identischen durch Taśdîd mit einander verbundenen Consonanten, — dem verdoppelten vierten Stammbuchstaben, dem لّ des Paradig-

mas, — durch das zwischen beide tretende â bewegt (إِلَال), vereinigt sich aber im Paradigma durch Taśdîd mit dem ruhenden dritten Stammbuchstaben, d. h.: إِفْعِلَّال, wie *Lagus*, Lärokurs i Arabiska Språket, Helsingfors 1869, S. 91 Z. 3, wirklich schreibt, wird nach arabischer Orthographie durch إِفْعِلَّال dargestellt. — Neben diesem Infinitiv steht vereinzelt ein Infinitivnomen der Form فُعَلِّيلَةٌ, wie طُمَأْنِينَةٌ und قُشَعْرِيرَةٌ. Dass die Lâmîjah S. ٢١ Z. 3 u. 4, S. ٢٢ Z. 13 u. 14 (2. Ausg. S. ٣٠ Z. 8 u. 9, S. ٣٢ Z. 11 u. 12) dieses Infinitivnomen nur als eine Nebenform des Infinitivs hinstellt, beruht auf der bei Ibn Mâlik gewöhnlichen Vermischung beider Begriffe; s. diese Berichte vom J. 1866, S. 320 und 321. Richtig dagegen Abulbaḳâ oder Ibn Jaʿîś [1]) im Commentare zum Mufaṣṣal (Cod. Ref. 72, S. 417 Z. 16 u. 17): »Was طمانينة und قشعريرة betrifft, so sind dies zwei (starre) Nomina, nicht zwei in Bedeutung und Gebrauch den Thatwörtern اطمأنّ und اقْشَعَرّ entsprechende Infinitive, sondern sie verhalten sich zu diesen wie نَبَات zu أَنْبَتَ«; s. diese Berichte vom J. 1866, S. 340 u. 341. Da jene Thatwörter ebenso intransitiv sind, wie ihre Infinitivnomina, so ist der Vergleichungsgrund hier nicht der Gegensatz zwischen نَبَات als intransitivem und أَنْبَتَ als transitivem Worte, sondern nur im Allgemeinen die Bedeutungsverschiedenheit zwischen dem in den betreffenden Koranstellen als Inf. absol. gebrauchten نَبَاتًا und dem regierenden Thatworte أَنْبَتَ, wie اطمأنّ und اقشعرّ die Infinitivnomina طمأنينة und قشعريرة, Ruhe und Schauder, stellvertretend für die absoluten Infinitive اطمئنانًا und اقشعرارًا, Ruhen und Schaudern, zu sich nehmen können.

1) S. *Prym*, De enuntiationibus relativis semiticis, Bonn 1867, Vorrede S. V und VI.

I, 291, 5 v. u. »اَنْثَار« (nach den »Fautes à corriger« S. XVIII Druckfehler statt »اُنْثَار«) schr. اِيثَار nach diesen Berichten vom J. 1863, S. 125 u. 126. Ebenso Z. 3 v. u. »اِنْتِشَار« schr. اِيتِشَار. — Z. 4 v. u. »تَوَاتُر« schr. mit Tilgung des Hamzah تَوَاتُر, und erst nach der ursprünglichen Form تَأَاتُر. »No. 594« schr. No. 195 (S. 98).

I, 292, 2 u. 3 »بُوس« (nom d'action) de بُوسَ ; بَئِس de بَئِسَ. Infinitive von بُوسَ sind nur بَأْس und بَأَسَةٌ ; بُؤْس aber ist der gewöhnliche Infinitiv von بَئِسَ ; daneben unter mehreren andern seltneren das durch jenes بَئِس unvollkommen dargestellte بَئِيس.
— Z. 3 «مَلُومَةٌ de لَامَ« schr. مَلَامَةٌ de لَوَمَ. — Z. 4 »du même verbe« schr. de لَامَ.

I, 292, l. Z., u. 293, 1 »Ainsi de وَضَعَ, aoriste يَضَعُ, on forme les noms d'action وَضْعٌ et ضَعَةٌ ou ضِعَةٌ.« Die beiden letzten Infinitive hat وَضَعَ nur in der Bedeutung erniedrigen, demüthigen, z. B. وَضَعَ نَفْسَهُ ضَعَةً ; beide dienen aber auch als Infinitive des intransitiven وَضُعَ, von niedrigem Stande und geringgeachtet sein; desgleichen von وَضِعَ und dem Pass. وُضِعَ, geschäftlich herunterkommen, in Handel und Wandel schwere Verluste leiden.

I, 293, 12 »تَضْعٌ« schr. تُضْعٌ. Auch diesen Infinitiv hat وَضَعَ nur in den Bedeutungen: die Leibesfrucht ablegen, gebären, und: kurz vor der monatlichen Reinigung schwanger werden. Ueber die Umwandlung des و in ت s. diese Berichte vom Jahre 1863, S. 145 — 147. Nach der dort entwickelten

Analogie wäre تَضَعٌ zu erwarten, aber die Quellenwerke geben übereinstimmend تَضْعٌ, — für die zweite Bedeutung mit der Nebenform تُضْعٌ. Ueber تُقًى, تُقَاةٌ und تَقْوَى s. ebendas. S. 147 Z. 5. — Z. 14 »رِيعَةٌ de وَرِعَ.« Allerdings stellt der Ḳâmûs unter وَرِعَ die Wörter رِعَةٌ (s. Harîrî, 1. Ausgabe, S. ١٣٧ im Comm. Z. 9 u. 10) und رِيعَةٌ als gleichbedeutend zusammen, bemerkt aber dabei richtig, dass das letztere aus رَوْعَةٌ entstanden, also von dem laut- und sinnverwandten رَاعَ يَرُوعُ abzuleiten ist.

I, 294, § 657, Z. 10 u. 11 »dans cette forme (فَعْلُولَةٌ), la place de la seconde radicale est toujours occupée par un ى«. Ueber die wahrscheinliche Ursache davon s. diese Berichte vom J. 1866, S. 323 u. 324. Die dort angeführte Erklärung Ibn Mâlik's ist die der basrischen Schule. Die kufischen Grammatiker nehmen als Grundform فُعْلُولَةٌ an; das unmögliche صُيْرُورَةٌ u. s. w. sei dann zunächst in صِيرُورَةٌ, und dieses wegen Unverträglichkeit des î und û in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sylben in صَيْرُورَةٌ übergegangen; dieselbe Lautveränderung sei dann auf die weniger zahlreichen Stämme med. Wâw übergetragen worden; s. *Guidi*, Ibn Hiŝâmi Comment. in carmen Ka'bi ben Zoheir, Leipzig 1871, S. ١٣ Z. 12 ff. und in der Vorrede S. IX—XI die betreffende Stelle aus dem Commentare von Aḥmad Dinkuz [1]) zu Marâḥ al-arwâḥ.

---

1) Das alttürkische دیکقوز oder دینقوز, nach osmanischer Aussprache donuz, domuz, als Gattungsname Schwein, — in Folge der Achtung, in welcher dieses nützliche Thier bei den alten Türken stand, noch unter der Herrschaft des Islâm männlicher Eigenname. Der Mann selbst heisst Dinkuz, nicht, wie bei *Guidi*, Sohn des Dinkuz; s. *Dorn*'s Catalogue des mss. orientaux de la bibliothèque impériale publique de St.-Pétersbourg, S. 149, Nr. CLV.

I, 295, 3 »لَقِيَ« zu streichen. Das von *Freytag* aus *Golius* aufgenommene »لَقًا n. a. لَقِيَ Reprehendit *aliquem* c. a.«, ist nicht beglaubigt und höchstens ṭajitische Dialektform für لَقِيَ; ebenso wenig nachweisbar sind die von ihm als Infinitive des gewöhnlichen لَقِيَ angegebenen لَقْيٌ und لُقِيٌّ, statt deren لِقِيٌّ, eine Nebenform von لُقِيٌّ, einzusetzen ist.

I, 295, 7 »رَضًى« schr. رِضًى oder رُضًى, Inf. von رَضِيَ. — »لُقًى« schr. لُقًى, Inf. von لَقِيَ. — Z. 11. »مَرْضَوَةٌ« so auch die einheimischen Grammatiker; s. *Lane* u. d. W. رَضِيَ. Da aber و als dritter Stammbuchstabe eines Wortes, welches durch Vor- und Einsätze über die Dreibuchstabigkeit hinauswächst, nach a und i in ى übergeht, so liegt auf dem Wege der Formenentwickelung unmittelbar vor مَرْضَاةٌ ein مَرْضَيَةٌ. Vgl. »مَرْضَاةٌ pour مَرْضَوَةٌ« S. 355 vorl. Z., mit »مَرْضَيَاتٌ« S. 356, 2.

I, 295, vorl. u. l. Z. »بَكَآءٌ« und »بَكَايٌ« schr. بُكَآءٌ und بُكَايٌ. Ebenso 298, 7 » بَكَآءٌ« schr. بُكَآءٌ.

I, 297, 9 »أَيٌّ pour أَوْيٌ de أَوَى« schr. لَيٌّ pour لَوْيٌ de لَوَى; denn أَوَى bildet in keiner seiner Bedeutungen einen solchen Infinitiv. — Z. 11 u. 12 »ou مَجِيئَةٌ«, als Nebenform von مَجِيءٌ statt مَجِيءٌ, ist in den Quellenwerken ebensowenig aufzufinden wie das angeblich gleichbedeutende ganz abnorme اَجَآءٌ Z. 14, das nur als Infinitiv der achten Form von وَجَأَ bekannt ist. Wahrscheinlich liegt hier eine Verwechslung mit اِجَّاءٌ, Inf. von

أَجَّأَ (Stamm وجه), vor. — Z. 14 u. 15 »Du verbe شَيِيَ on forme شِيَةٌ et مَشِيَةٌ, pour شِيْيَةٌ et مَشِيْيَةٌ«. Insofern hiermit gesagt sein soll, dass von dem Verbum شَآءَ statt dieser regelmässigen Nominalformen oder neben ihnen ein śîah und mâśîah mit unregelmässig verkürzter Stammsylbe gebildet werde, ist die Angabe unrichtig; denn eine solche Verkürzung giebt es überhaupt in Nominalformen von mittelvocaligen Thatwörtern nicht. شِيَّةٌ und مَشِيَّةٌ ist nur gewöhnliche ungenaue Schreibart statt شِيئَةٌ und مَشِيئَةٌ, wie مَقْرُوَّةٌ und خَطِيَّةٌ statt مَقْرُوءَةٌ und خَطِيئَةٌ; s. *Caspari*'s Grammatik, 3. Aufl., S. 12 Z. 18.

I, 298, 23 u. 24 »aucune variation de genres, de nombres ni de personnes«. Da das, was man gewöhnlich Geschlecht und Numerus des Verbums nennt, nicht dem Verbum an und für sich, sondern seinem Subjecte angehört, der Wechsel des Geschlechtes und des Numerus also nur in dem Wechsel der Personen seinen Grund hat, so wäre richtiger: aucune variation de personnes, ni de genres et nombres.

I, 299, 4 »et n'a aucun des accidens du verbe«, mit der schwerwiegenden Ausnahme der Verbalrection, welche der Infinitiv neben der Nominalrection hat und vermöge deren er nicht nur das directe Object formell, das indirecte (durch eine Präposition vermittelte) virtuell im Accusativ, sondern bisweilen sogar sein Subject, wie das Vb. finitum, im Nominativ zu sich nimmt, was *de Sacy*, II, 164 Anm. 1, befangen in einer einseitigen Vorstellung von wesentlicher Starrheit des verbalen »nom abstrait«, freilich als eine »espèce d'abus« darstellen möchte, während es hauptsächtich diese verbale Seite in der Zwitternatur des semitischen Infinitivs ist, was uns berechtigt, das arabische nomen actionis »Infinitiv« zu nennen. Dasselbe gilt von der Anwendung des Namens »Participium« auf das arabische nomen agentis und patientis, um so mehr, da gerade diese Benennung zugleich die Mittelstellung der betreffenden Wortklasse zwischen Verbum und Nomen passend bezeichnet.

I, 301, 14. Nach der hier gegebenen Erklärung von اسْمُ النَّوْعِ läge das Specificirende nicht in der Bedeutung dieser Wortklasse selbst, sondern in ihrem Verhältnisse zu einem ihr logisch und syntaktisch übergeordneten a n d e r n Begriffe, der als das Genus dieser Species zu betrachten wäre. Dies würde aber immer nur auf die Fälle passen, wo das specificirende Nomen als تمييز von einem Adjectivum regiert wird, wie in dem angeführten هُوَ حَسَنُ كِتْبَةً, gleichsam: das Genus seiner Schönheit beschränkt sich auf die Species Schreiben; oder nach der Weise des Inf. abs. von einem Verbum, wie in قُتِلَ قِتْلَةَ سَوْءٍ gleichsam: das Genus seines Getödtenwerdens war in specie ein schlimmes; nicht aber auf die Fälle, wo es selbst das in einem Nominalsatze logisch und syntaktisch, in einem Verbalsatze wenigstens logisch übergeordnete Subject bildet, wie in العِذْرَةُ ضَرْبٌ من الاعتذار und بِئْسَتِ المِيتَةُ, Mufaṣṣal S. ١٨ Z. 18 u. 19. Vielmehr heisst es »nomen speciei« als Ausdruck der besondern Art und Weise eines durch den Infinitiv als allgemeiner Gattungsbegriff bezeichneten Seins, Thuns oder Leidens, Mufaṣṣal a. a. O., Lâmijat al-afʿâl S. ٢٠ Z. 5, 9 ff. (2. Ausg. S. ٣٩ Z. 1, 5 ff.). كِتْبَةٌ Z. 22—24 ist daher einfach manière d'écrire oder manière d'être écrit, manière dont quelque chose est écrit. Denn auch dieses Verbalnomen wird, wie der Infinitiv und das nomen vicis, sowohl in activer als in passiver Bedeutung gebraucht; in letzterer z. B. in dem Sprüchworte Arabb. provv. I, S. 623, Nr. 59, wo statt *Freytag*'s سَوْءٌ zu lesen ist سُوءٌ, Gegentheil von »حُسْنٌ«, und jedenfalls besser ٱلصِّرْعَةُ als ٱلصَّرْعَةُ, wie auch der türk. Ḳâmûs die erstere Lesart voranstellt: »ṣirʿah, mit Kasr des ṣ, ist بناء نوع in der Bedeutung: a u f e i n e g e w i s s e W e i s e z u B o d e n g e w o r f e n w e r d e n u n d z u B o d e n w e r f e n (بر كونه يره چالنمق ويره چالمق). Dahin gehört das Sprüchwort سوء الاستمساك

خير من حسن الصرعة; sich, wenn auch schlecht, (auf dem Pferde) erhalten ist besser als auf gute Art herunter geworfen zu werden. — Man spricht auch ṣarʿah mit Fatḥ als n. vicis «. In derselben passiven Bedeutung steht صرْعة in *Wright*'s Kâmil S. ٢٥٧ Z. 19, vgl. S. ٢٥٨ Z. 1 u. 2.

I, 301, 18 u. 19 »dérivé du verbe trilitère primitif«, so immer in Betreff der Form, aber nicht immer in Betreff der Bedeutung, da es ausnahmsweise (Lâmijah S. ٢٠ Z. 11. 2. Ausg. S. ٣٩ S. 13), auch als n. speciei eines von der ersten oder zweiten Verbalform gebildeten Mediums gebraucht wird, wie oben عِذْرة von اعتذر, خِمْرة von اختمر Arabb. provv. I, S. 21, Nr. 41: إنّ العَوان لا تُعَلَّم الخِمْرةَ, wozu Meidânî: الخمْرة من الاختمار كالجلْسة من الجُلوس اسم للهيئة والحال اى انّها لا تحتاج الى تعليم الاختمار (s. *de Sacy*'s Chrestom. arabe, III, S. 228 Anm. 19, und *Lane* u. d. W. خِمْرة), und عِمّة von اعتمّ und تعمّم, *Dieterici*'s Alfîjah S. ٢٢١ l. Z.

I, 301, Anm. 2 l. Z. »tom. II« schr. tom. III. Die Lâmijah bemerkt S. ٢٠ Z. 12 u. 13 (2. Ausg. S. ٣٩ Z. 10—12), dass der Infinitiv, wenn er selbst die Form فِعْلة hat, die Bedeutung des n. speciei durch einen äussern Zusatz erhält, wie in حَمَيْتُه حِمْيَةَ المريض, ich liess ihn Diät halten in der Weise eines Kranken; oder dass man diesen Begriff geradezu durch das Wort نَوْع ausdrückt, wie in نَشَدْته نَوْعًا من النِشْدة, ich habe ihn auf eine besondere Weise aufgesucht. Diese Bemerkung ist das Seitenstück zu der in § 676 über die Bezeichnungsweise des n. vicis, wenn der Infinitiv selbst die Form فَعْلة hat.

I, 303, 1 »*écorche*« schr. *égorge*. — Z. 4 »*lieu où l'on appuie le coude*« schr. *coude*. In jener Bedeutung sagt man

مُرْتَفَق. — Z. 12 »et مَنْخِر«. N. loci von نَخَرَ ist regelmässig مَنْخَر. Schon *Caspari* hat dafür richtig مَنْخِر, Nasenloch, Nase. Auch statt مِنْخَر Z. 16 u. 17 schr. مِنْخِر. Die Quellenwerke geben ausserdem die regelmässige Form مَنْخَر und die unregelmässigen مُنْخُر und مُنْخُور.

I, 303, 25 u. 26 «de وَجَهَ *aller vers quelque lieu*, dont l'aoriste est يُوجِهُ, se forme مَوْجِه *lieu vers lequel on dirige sa marche*«. Weder hat وَجَهَ diese Bedeutung, noch giebt es ein solches davon gebildetes n. loci. Wahrscheinlich ist وَجَهَ und مَوْجِه falsch gelesen statt وَجَدَ und مَوْجِد, finden und Fundort, nach Lâmijah S. ٣٣ l. Z., vgl. mit S. 50, Z. 1 und Anm. 1 (2. Ausg. S. ٣٤ Z. 13 u. 14).

I, 304, 17 »pour مَنْجُو« zunächst مَنْجِى; s. oben die Anm. zu مَرْضُوَة, I, 295, 11. — Z. 18—19. Diese von Al-Farrâ herrührende Angabe bezieht sich ausschliesslich auf مَأْوِى الابل; s. Mufassal S. ١٠٤ Z. 7, Lâmijah S. ٢٥ Z. 1, 5—7 (2. Ausg. S. ٣٦, Z. 9, 13—15), *Lane* u. d. W. مَأْوِى.

I, 305, drittl. Z. »قَنَاةٌ« schr. قَنَاةٌ.

I, 306, 2 »*sorte de perdrix*« schr. *francolin*; s. *Bocthor* und *Lane* u. d. W. Francolin und دُرَّاج. — Die nämliche Wortform wird auf das geistige Gebiet übergetragen in مَبْخَلَة und مَجْبَنَة, gleichsam Geiz- und Feigheitshecke, d. h. etwas was Geiz und Feigheit in der Seele des Menschen erzeugt und nährt. Dieselbe transitive Bedeutung zeigen مُثْعِلَبَة und مُعْقِرَبَة Z. 5 u. 8, offenbar adjectivisch und dann mit Weglassung von

أرض substantivisch gebrauchte Participien von denominativen ثعلب und عقرب, Füchse und Scorpione hervorbringen und hegen, sowie أرض مضبة und مقثأة, ein viele libysche Eidechsen und Kiṯṯâ-Gurken erzeugendes Land; s. Lâmîjah S. ٣٩ Z. 14—17 (2. Ausg. S. ٣٩ Z. 1—5).

I. 306, vorl. u. l. Z. »*instrument qui sert à faire des briques*« schr. *forme qui sert à mouler des briques.*

I, 307, 4 u. 5 »*des parfums*« und »*parfum*« schr. *de l'huile* und *huile*.

I, 308, 1 »طرفة *chose nouvelle, qu'on voit avec plaisir*« ursprünglich, dem bemerkten passiven Sinne entsprechend: frisch Abgerissenes, Abgepflücktes; s. *Dieterici*'s Mutanabbi und Seifuddaula S. 148, Anm. **). — Z. 10 »خبرة *portion* de viande ou de poisson«, diese Bedeutung geben die Quellenwerke nur der Form خبرة. — Z. 11. منحة *portion de lait*«, entstanden, wie es scheint, aus einer Missdeutung des besondern Gebrauches dieses im Allgemeinen dem hebr. מִנְחָה entsprechenden Wortes von einer Kamelin, deren Haare, M i l c h und Füllen der Besitzer einem Andern schenkungsweise überlässt. — Z. 16 ff. Die Form فعالة in dieser Bedeutung hat bisweilen einen collectiven männlichen Singular فعال neben sich, von welchem sie sich, wie ein n. unitatis, durch Beschränkung der Bedeutung auf einen kleinern oder einzelnen Theil unterscheidet, z. B. قمام und قمامة, براء und براية, رضاض und رضاضة, كسار und كسارة. — Noch verdient hier die häufig zur Bezeichnung von Gefässen, Geräthen und Werkzeugen gebrauchte Nominalform فعال erwähnt zu werden, z. B. اناء, وعاء Gefäss, جراب Schnappsack, حلاب Milchasch (= محلب), شراك Sandalenriemen, لباس Kleidungsstück, لحاف Ueberwurf (= ملحف, ملحفة) u. s. w.

II, 309, 6 »paroissent tirer« schr. tirent. — Z. 14 »رَاجِلٌ« schr. رَاجِلٍ. — Z. 22 »حَبْلَى« schr. حُبْلَى.

I, 310, 2 »عَقْرَبُ« und »عُقَيْرِبُ« beide, als Gattungs-, nicht als Eigennamen, mit Nunation zu schreiben, wie S. 309 Z. 12 u. 13. — Z. 11 »ابْنٌ pour بَنَوٌ« schr. بَنَيٌ; denn, wie schon in diesen Berichten vom J. 1866 S. 311 Z. 14 ff. hätte bemerkt werden sollen, da der Verbalstamm auf ى ausgeht, so ist das و in بَنَوِىٌّ nur zur Vermeidung des Zusammentreffens von drei ى in بَنَيِىٌّ an die Stelle von ى getreten, wie in يَدَوِىٌّ vom Stamme يَدَى, اِثْنَوِىٌّ und مَثْنَوِىٌّ vom Stamme ثَنَى, مَعْنَوِىٌّ vom Stamme عَنَى, u. s. w. Vgl. I, 333, § 774 u. 775, und Alfijah S. ٣٤٨ Z. 7. Die bei *Lane* angeführten andern Gründe einiger einheimischer Sprachgelehrten für die Annahme einer Urform بَنَوٌ statt بَنَيٌ beweisen ebenso wenig. So ist auch Z. 12 statt بَنَوَةٌ zu schreiben بَنَيَةٌ, wie in der oben angeführten Stelle, vorl. Z.; um so mehr, da die Analogie von أُخْتٌ statt أَخَوَةٌ nach dem dort Gesagten auf die Entstehung von بِنْتٌ aus بَنَيَةٌ, also überhaupt auf einen Stamm بنى sowohl für اِبْنٌ als für اِبْنَةٌ hinweist. — Z. 16 »عُصَىٌّ« schr. عُصَيَّةٌ nach § 697, da عَصًا weiblich ist (S. 348 Col. 2); bestätigt durch das Sprüchwort إِنَّ العَصَا من العُصَيَّةِ, Arabb. provv. I, S. 17, Nr. 32.

I, 311, 20 »*autruche*« füge hinzu: *mâle*. — 24 »أُسَيِّدٌ« ist die bessere Form für أُسَيْوِدٌ; s. Mufaṣṣal S. ٨٩ Z. 11 u. 12.

— Vorl. Z. »أُخَيٌّ« nach Andern ebenfalls mit unvollkommener Abwandlung, aber ohne Ausfall des dritten Stammbuchstaben a) Nom. u. Gen. أُخَيْوِى, Acc. أُخَيْوِىَ, b) Nom. u. Gen. أُخَيْوٍ, Acc. أُخَيْوِىَ, dieselbe Form, aber im Nom. u. Gen. mit stellvertretender, im Acc. wegfallender Nunation, wie Nom. u. Gen. جَوَارٍ, Plur. von جَارِيَةٌ, Acc. جَوَارِىَ, c) Nom. u. Gen. أُخَيٍّ, Acc. أُخَيَّ st. أُخَيِّيَ, mit Verwandlung des و in ى, wie أُسَيِّدُ st. أُسَيْوِدُ. Endlich d) أُخَيٌّ, mit voller Abwandlung durch alle drei Casus, wie zum Ersatze des ausgefallenen dritten Stammbuchstaben. S. Mufaṣṣal S. ٨٩ Z. 16 u. 17, Wasiṭ al-naḥu (Madras 1820) S. ٢٥٧ Z. 7—10 [1]), *Lane* u. d. W. أَحْوَى.

I, 312, 5 »رُحَيَّةٌ«, vom Femininum رَحًى (S. 348 Col. 1) nach § 697 regelmässig gebildet, gehört nicht hierher, wohl aber »شُوَيَّةٌ« statt شُوَيْئَةٌ, und dieses nach S. 310 Z. 4 v. u. statt شُيَيْئَةٌ. — Z. 6. »une racine concave et défectueuse« nämlich شَوَى; s. S. 259 Z. 12 u. 13. — Z. 16 »خَمَّرِسٌ« schr. خَمَّرِشٌ, wie S. 317 Anm.

I, 313, 12 »أُنَيْسَانٌ«. Diese von Wasiṭ al-naḥu S. ٢٥٩ Z. 2 u. 3 ebenfalls als unregelmässig bezeichnete Form beruht, wie mir scheint, auf einem ursprünglichen Relations-Verhältnisse des Wortes zu إِنْسٌ, vermöge dessen es wie إِنْسِيٌّ eigentlich ein zum Menschengeschlechte gehöriges Wesen bezeichnet. Zu der Nebenform أُنَيْسِيَانٌ aber, S. 314 Z. 1 (in den »Fautes à corriger«

---

1) Daher ist die ganz abnorme Form unter a und die Angabe über den stellvertretenden Charakter der Nunation und deren Wegfall im Accusativ unter b und c genommen.

unrichtig in das eben besprochene أُنَيْسَانٌ verwandelt), mag die eingebildete Abstammung des Wortes von نَسِىَ, نِسْيَانٌ, Veranlassung gegeben haben; s. *Lane* u. d. W. أُنْسٌ.

I, 313, 23 »سَرْحَانٌ« schr. سِرْحَانٌ. — Z. 24 »رِبَجَانٌ«, schr. رَبْجَانٌ. Die Verkleinerungsform davon ist nicht, wie man nach Z. 26 glauben möchte, رُبَيْجِينٌ, sondern رُوَيْجِينٌ. — L. Z. »مُغَيْرِبَانٌ« kann nicht, nach *Ewald*'s Vermuthung Gramm. crit. I, 156 Anm. 1, aus dem Dualis مَغْرِبَانِ entstanden sein; denn erstens giebt es kein Beispiel einer solchen Erstarrung des beweglichen dualischen ân[i] (ain[i], â, ai) zu einem festen ân[un] mit singularischer Abwandlung und Bildung eines Plurals auf ânât[un], ânât[in]; zweitens widerspricht die Bedeutung, denn während مَغْرِبَانِ je zwei um ein halbes Jahr aus einander liegende Punkte des Sonnenunterganges in der Winter- und Sommerhälfte des Jahres bezeichnet, wird الْمُغَيْرِبَانُ nicht, wie es nach *de Sacy*'s *»couchant«* scheinen könnte, vom Orte, sondern, ohne Beimischung von irgend etwas Zwiefachem, nur von der Zeit des Sonnenunterganges gebraucht, wie bei Ḥarîrî, 1. Ausg., S. ٢٨١ Z. 3, S. ٢٩١ Z. 4—6. Der türk. Ḳâmûs: »Al-muġairibân[u]. Auch dieses Wort wird von der Zeit gebraucht, zu der die Sonne untergeht, im Plural muġairibânât[un]. Man sagt: ich traf ihn maġrib[a]'l-śams[i], muġairibân[a]'l-śams[i] und muġairibânât[i]'l-śams[i], (alle drei) in der Bedeutung: bei Sonnenuntergang. Nach der Darlegung des Verfassers (Fîrûzâbâdî's) in den »Baṣâïr« bedeutet maśriḳ[un] und maġrib[un] im Singular eine Stelle, wo die Sonne auf- und untergeht; im Dual maśriḳân[i] und maġribân[i] irgend welche zwei winterliche und sommerliche Auf- und Untergangsstellen, zwischen welchen 180 andere Auf- und Untergangsstellen mitteninne liegen; im Plural al-maśâriḳ[u] und al-maġârib[u] die Auf- und Untergangsstellen aller Tage (des Jahres). Das Verkleinerungswort muġairibân[un] ist von einer andern als der entsprechenden Form ge-

bildet, denn es ist (dem Sinne nach) das Verkleinerungswort von magrib[un] als n. temporis, sieht aber so aus, als wäre es von مغربان gebildet«. Dass Fîrûzâbâdî hiermit nicht den Dual magribân[i], sondern einen vorauszusetzenden Singular magribân[un] gemeint hat, lehrt der Zusammenhang. Und ich glaube in der That an ein solches Seitenstück zu dem oben besprochenen إِنْسَانٌ als n. relat. von أُنْسٌ und zu مُهْرَقَانٌ, aestuarium, als n. relat. von مُهْرَقٌ, Verbalnomen von هَرَقَ, einer von dem türk. Ḳâmûs erwähnten Dialektform von هَرَاقَ. Magribân[un], Mugairibân[un] würde demnach eine zum magrib gehörende Zeit bedeuten, wie pers. bâmdâdân, nom. relat. von bâmdâd, Morgen, eigentlich das Morgendliche, d. h. die Morgenzeit, ital. il mattino, la mattina, vom lat. matutinum, d. h. tempus matutinum, und matutina, d. h. hora matutina, span. la mañana vom lat. mane, Gegensatz zu la tarde, ital. la sera, vom lat. tardus und serus, — alles ursprüngliche Adjective. — Den Plural mugairibânât[un] erklärt Fîrûzâbâdî dann weiter richtig als einen zusammenfassenden Theilungsplural, eigentlich: die Abendzeitstheile, d. h. »die Minuten, Secunden und Tertien der Abendzeit«, daher im Hauptsinne mit dem Singular zusammenfallend, wie الشَّآمَات die Syrien, d. h. alle Statthaltereien Syriens, ganz Syrien, und in der diplomatischen Sprache Europas l'Empereur de toutes les Russies.

I, 314, 1 »لُيَيْلِيَةٌ« geht nach *Ewald*'s Bemerkung, Gramm. crit. I, 156 Anm. 1, auf dieselbe Singularform zurück, wie der Plural لَيَالٍ. Der Ḳâmûs giebt لَيْلَاةٌ als altes Synonym von لَيْلٌ, und die türkische Bearbeitung fügt hinzu: »Der arabische Commentator sagt, die Grundform von ليل sei ليلاة, denn das Verkleinerungswort davon sei لييلية«. — Z. 2 »أُبَيْنُونَ« beruht auf einer unsichern Lesart أُبَيْنَى in einem Ausspruche Muhammeds; s. *Lane* unter بَنَى S. 263 Col. 1 u. 2. — Z. 3 »أُغَيْلِمَةٌ« von أَغْلِمَةٌ, wie unten in der vorl. Z. Jedenfalls liegt trotz des in

Anm. 1 Angeführten keine Nöthigung vor, das von einer analogen Form des pl. pauc. gebildete Verkleinerungswort auf eine andere Form desselben zurückzuführen. — Z. 17 u. 20. Ueber die in der Vocalisation dieser zusammengesetzten Eigennamen nöthigen Veränderungen s. diese Berichte vom J. 1866, S. 298 Z. 3 u. 4 ff.

I, 315, 3. أَغْلِمَةٌ und أَصْبِيَةٌ als Plurale von غُلَامٌ und صَبِيٌّ (s. S. 365 Z. 15 u. 16) werden vom Ḳâmûs nicht als »pluriels inusités« behandelt, sondern im Gegentheil an die Spitze der übrigen gestellt. Dass Ǵauharî diese Formen nicht als ächt arabisch anerkennt, beweist noch nicht, dass sie überhaupt nicht vorhanden gewesen seien.

I, 315, Anm. 2 Z. 4. In diesem Halbverse hat schon Scheich *Ṭanṭâwi* in den Mélanges asiatiques der Petersburger Akademie, Bd. I S. 482, aus Sujûṭî's Commentar zu den Versen in Ibn-Hiśâm's Muġni 'l-labîb, das auch in Abulbaḳâ's Commentar zum Mufaṣṣal, Cod. Ref. 72, S. 37 Z. 18 stehende شَدَنَّ statt نَشَرْنَ wiederhergestellt, und zusammen mit dem zweiten Halbverse من هُؤَلِيَّائِكُنَّ الضَّالِ والسَّمُرِ übersetzt er: »Oh! qu'elles sont gentilles ces gazelles (que nous voyons sortir) de ces bois de Dhal et de Samour, comme elles nous paraissent grandies!« — Z. 5 »et dit que c'est comme le diminutif de تَمْلِيح«. تصغيرُ تمليح oder مصغَّرُ تمليح bedeutet ein Deminutivum, gebildet zum Zwecke eines dichterischen تمليح, d. h. der Aufstellung von etwas Feinem und Originellem im Gedankengehalte oder in der Ausdrucksform, — hier im letzteren Sinne, da die baṣrische Schule, gemäss ihrer Ansicht von der Verbalnatur des admirativen ما افعل, die beiden Deminutive ما اميلح und ما احيسن als kühne Dichtergriffe betrachtet, die in ihrer Art einzig bleiben sollen, wogegen die kufische Schule, die in jenem افعل ein Nomen sieht, die Deminutivbildung für alle Fälle dieser Art gestattet. Vgl. diese Berichte vom J. 1866, S. 315 Z. 14 ff. und den türk. Ḳâmûs zu ما امياحه unter dem Stamme ملح.

I, 316, § 722. Vgl. dazu diese Berichte vom J. 1866,

S. 302 Z. 15 ff. — § 723, Z. 5 v. u. »مَلْكُوتٌ« schr. مَلَكُوتٌ; s. dieselben Berichte S. 307 Z. 1. — Z. 4 v. u. »عُجْب« schr. عُجَب [1]).

I, 317, 10 »لُغَى« schr. لُغًا. In der folgenden Zeile ist لُغَى zu streichen. — Z. 12 »بُرْوَة« schr. der Analogie gemäss بُرْو. — Z. 15. »سَنَة« schr. سَنَة. Beide Stämme, سَنَة und شَفَة, haben auch schwächere Nebenformen mit و statt ه; s. diese Berichte vom J. 1863, S. 98 Z. 13 u. 14. — Z. 23 »عُمَر« schr. عُمَر. Z. 24 »زُبَيْدَة« schr. زُبَيْدَة.

I, 318, 1 »672« schr. 674. »677« schr. 679. — Z. 2 »676« schr. 678. — Z. 3 »679« schr. 681.

I. 318, 23 u. 24. Der Satz, dass die Araber, indem sie, wie wir, Substantivum, Adjectivum und Pronomen unter der allgemeinen Benennung اسم, Nomen, zusammenfassen, »n'ont point fait de l'adjectif une partie du discours distincte du nom«, ist nicht haltbar. Denn abgesehen davon, dass اسم, wie Nomen bei uns, oft schlechthin vom Nomen substantivum, اسم غير صفة (Mufaṣṣal S. ٥ Z. 3) gebraucht und dem اسم هو صفة, der صفة, dem Qualificativum oder Adjectivum, entgegengesetzt wird, wie Mufaṣṣal S. ٨٥ Z. 1, hebt gleich der folgende Paragraph durch Aufstellung der völlig ausschliesslichen Benennungen موصوف und منعوت für Substantivum und صفة (وصف) und نعت für Adjectivum jenen Satz wieder auf.

I, 319, 17—19. Die Ansicht, dass مُنْتَظِم, sich an Anderes anreihend, sich damit zu einer Reihe zusammenschliessend, nur der Form und Benennung nach ein

---

1) Indem ich dieselbe Berichtigung für S. 265 Z. 4 v. u. nachtrage, bemerke ich zugleich, dass ebendaselbst vorl. Z. statt أَنَالَ und أَنْيَلْ zu schreiben ist أَنْوَلَ und أَنْوِلْ, da die mittelvocaligen Verbalstämme bei der Bildung des Verwunderungs-Verbums wie regelmässige behandelt werden; s. *de Sacy*, Anthol. grammat. S. ٣٩ Z. 7—10.

اسم فاعل sei, ist nach der Auseinandersetzung in diesen Berichten vom J. 1863, S. 162—163 u. S. 167—171, über die ursprüngliche Verschiedenheit der Medial- und Passivformen zu berichtigen.

I, 319, § 735. Gegen *de Sacy*'s Ablehnung der Benennung Participium für das arab. nomen agentis und nomen patientis s. oben die Anmerkung zu I, 299, 4. Dass ein Participium als solches »l'idée accessoire d'une circonstance de temps« enthalten müsse, ist eine aus nichtsemitischen Sprachen herübergenommene, ebensowenig, wie bei dem Infinitiv, im Wesen der Sache selbst liegende Begriffsbeschränkung. Die Vergleichung des Semitismus mit anderen Sprachstämmen soll im Gegentheil dazu dienen, beide Begriffe, von Nebenbestimmungen abgelöst, in grösster Allgemeinheit und weitester Ausdehnung fassen zu lernen.

I, 320, § 737. Das hier über die Bildung des »adjectif verbal« vom Activum der ersten dreibuchstabigen Verbalform Gesagte gilt in dieser Allgemeinheit nur von فَعَلَ und dem transitiven فَعِلَ, wie رَكِبَ, رَغِبَ und عَلِمَ. Das von diesen gebildete فَاعِلٌ bezeichnet nicht nur als eigentliches Participium ein zufälliges, zeitweilig eintretendes und vorübergehendes Thun oder Sein, sondern in Ermangelung anderer dafür bestimmter Formen, auch als Adjectivum, beziehungsweise Substantivum, eine Thätigkeitsart oder Seinsweise, habituelle Beschaffenheit oder bleibende Eigenschaft. Von dem intransitiven فَعِلَ und dem فَعُلَ hingegen dient فَاعِلٌ in der Regel nur zum Ausdrucke des Ersten, während für das Zweite andere, in den folgenden Paragraphen aufgezählte Nominalformen vorhanden sind. S. Mufaṣṣal S. ١٠١ Z. 8—12, *Dieterici*'s Alfijah S. ٢٢٢ V. ٤٥٧—٤٦١, Lâmijah S. ١٣ Z. 3 v. u. bis S. ١٥ Z. 15 (zweite Ausg. S. ١٩ Z. 3 bis S. ٢١ l. Z.). Der türkische Ḳâmûs u. d. W. السائد vom Stamme سود: »sâïd, nach der Form von ḳâïd, steht in der Bedeutung von seijid, das von dem Höchststehenden einer Mehrheit

zusammengehörender Männer gesagt wird. Nach einer andern Angabe sagt man sâïd von Demjenigen, der dem Range nach unter dem seijid steht, wie z. B. der seijid in einem Orte der Erste unter den Angesehenen oder der Ortsälteste, der sâïd aber der zweite unter den Angesehenen ist, wie ferner in demselben Verhältnisse zu einander stehen der Statthalter (wâlî) und der Hausmeier (kethudâ, d. h. der Vicestatthalter), der General (serʿasker) und der Oberste (biñ baśi). Hierzu sagt der (türkische) Uebersetzer: Zu den Koranworten (Sur. 11 V. 15) وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ bemerkt der Verfasser des Kaśśâf (Zamaḫśarî), es sei hier die Form ضَائِقٌ der Form ضَيِّقٌ deswegen vorgezogen, weil, wenn die Beklemmung nur accidentell und nicht stetig sei, dies durch ضائق ausgedrückt werde; da nun der hochheilige Gottgesandte eine sehr weite und freie Brust hatte, so sei diese Form hier ganz an ihrem Orte. Hierher gehören auch die Wörter seijid und ǵawâd einerseits, sâïd und ǵâïd andererseits. Sind die dadurch bezeichneten Eigenschaften stetig und bleibend, so wird dies durch seijid und ǵawâd, sind sie bloss zeitweilig und vorübergehend, durch sâïd und ǵâïd ausgedrückt. So hat jedes vom dreibuchstabigen Verbum ausschliesslich zum Ausdrucke der Stetigkeit gebildete Beschaffenheitswort eine gewisse Adjectivform; zum Ausdrucke des Zeitweiligen aber gebraucht man die Form fâʿil^{un}. So unterscheiden sich vom Stamme ḥasuna ḥasan^{un} und ḥâsin^{un}, vom Stamme ṭakula ṭakîl^{un} und ṭâkil^{un}, vom Stamme fariḥa fariḥ^{un} und fâriḥ^{un}, vom Stamme samina samîn^{un} und sâmin^{un}«.

I, 320, 17. Nach فَعِلٌ ist mit *Wright* S. 124 § 231 einzusetzen فَعُلٌ, ursprünglich immer zu einem فَعُلَ, wie فَعِلٌ zu einem فَعِلَ gehörig. Oft bestehen wirklich beide intransitive Verbalformen gleichbedeutend — nur فَعُلَ vermöge seines Charaktervocals grössere Stetigkeit und Stärke bezeichnend — und ihnen entsprechend die beiden Adjectivformen neben einander; bisweilen aber fehlt neben den beiden Adjectivformen die schwerere Verbalform, wenigstens in der bezüglichen Bedeutung, —

wie neben حَزِنٌ, حُزْنٌ und حَزَنٌ die Form حَزُنٌ, — oder auch nur in der gewöhnlichen lexikalischen Ueberlieferung. Jedoch auch in dem häufigern ersten Falle findet man wegen der allgemeinen Bedeutungsübereinstimmung ungenauer oder unnöthiger Weise فَعِلٌ auf فَعُلَ zurückgeführt, wie Lâmijah 2. Ausg. S. ٢. Z. 7 [1]) فَطِنٌ auf فَطُنَ, Z. 14 يَقِظٌ neben يَقُظٌ auf يَقُظَ, ungeachtet des Nebeneinanderbestehens beider Formpaare: faṭina und faṭin^{un}, faṭuna und faṭun^{un}, jaḳiẓa und jaḳiẓ^{un}, jaḳuẓa und jaḳuẓ^{un}. Ebenda wird نَدِسٌ von einem bei Ǵauharî und Fîrûzâbâdî nicht zu findenden نَدُسَ, ferner دَنِسٌ neben دَنُسٌ und عَجِلٌ neben عَجُلٌ von den Verbalformen دَنُسَ und عَجُلَ abgeleitet, die beide den genannten Lexikographen ebenso unbekannt sind wie die Adjectivform دَنُسٌ. Ein Beispiel von einem فَعُلَ, welches nach übereinstimmender Ueberlieferung kein فَعِلَ neben sich und doch nur ein فَعِلٌ zum Adjectivum hat, ist خَشُنَ mit dem Adj. خَشِنٌ. Ebenso ist von den beiden Adjectivformen طَهِرٌ und طَهِيرٌ die erste analoger Weise nur auf طَهِرَ, nicht auf طَهُرَ zurückzuführen.

I, 320, 21 »شَهَدَ« schr. شَهِدَ. — Z. 25 »وَعَرَ« schr. nach der Analogie وَعِرَ.

I. 321, 2 »et شُجْعَانٌ« zu streichen, als aus Verwechslung mit dem Plural شُجْعَانٌ entstanden. Auch *Freytag* hätte das Un-

---

1) Der Text der ersten Ausgabe ist hier unzuverlässig.

wort nicht aus *Golius* herübernehmen sollen. »عَجَّابٌ« schr. عُجَّابٌ. — Z. 20 «يَفْعُلُ« schr. يَفْعَلُ.

I, 322, Anm. 3. Dass das ة von عَلَّامَة und andern derartigen Verstärkungsformen (s. *Wright* S. 127 Anm. b) an und für sich das ة des Einheitsnomens, aber der Begriff der numerischen Einheit oder Individualität hier in den der qualitativen Einzigkeit übergegangen sei, ist ebenso unzulässig, wie z. B. die Annahme eines جَوابة als n. unit. von جَواب, da weder عَلَّام noch جَواب generische Collectiva sind, von welchen allein, seien es Concreta wie حَجَرٌ, شَجَرٌ, حَمَامٌ, oder Abstracta wie ضَرْبٌ, إعْطَآءٌ, اسْتِقْبَالٌ, Einheitsnomina gebildet werden; s. diese Berichte v. J. 1868, S. 284 Z. 20 ff. und Mufaṣṣal S. ٨ Z. 19 ff. Eher könnten solche Verstärkungsformen im Gegentheil Collectiva im uneigentlichen Sinne sein: عَلَّامَة gleichsam eine in einem einzigen vereinigte Mehrheit von Gelehrten, wie سَيَّارة im eigentlichen Sinne eine Mehrheit von Reisenden, eine Karawane. Aber ich glaube nicht, dass die Bedeutung dieser Wörter auf einer so stark bildlichen Vorstellung beruht, sondern finde den Entstehungsgrund derselben in der Hauptsache schon von den einheimischen Gelehrten richtig angegeben. Das den Verbaladjectiven als solchen angehängte ة, insofern es nicht das weibliche Geschlecht oder die Mehrheit bezeichnet, dient nach ihnen theils للنقل, nämlich من الوصفية الى الاسمية, zur Uebertragung des Wortes aus der Begriffssphäre des Adjectivums in die des Substantivums, theils للمبالغة, zum Ausdruck der Intensivbedeutung, theils, einer schon an und für sich den Begriff verstärkenden Form angehängt, لتأكيد المبالغة, zur Verstärkung der Intensivbedeutung; s. d. türk. Ḳâmûs u. d. WW. راوية, داهية, نَسّابة und عَلّامة. Diese zweite und dritte Anwendung aber halte ich nur für eine Abzweigung der ersten. Der allgemeine substantivische Grundbegriff, den das ة zu der Bedeutung des Adjectivums hinzubringt, S a c h e, D i n g, W e s e n, erstreckt sich auch auf P e r s o n e n, die hierdurch, mit Absehen von dem unterscheidenden

Charakter männlicher oder weiblicher Persönlichkeit, wie in مِكْثار u. s. w. (I, 323, 13 ff.), Werken der Natur oder Kunst gleichgestellt werden, welche irgend eine Eigenschaft unwandelbar darstellen oder etwas mit mechanischer Stetigkeit verrichten. حادثة ist eine vorfallende Sache = ein Vorfall; زاوية ein einschliessendes Ding = ein Winkel; ساقية ein bewässerndes Ding = ein Bewässerungsgraben, heutzutage in Aegypten eine Bewässerungsmaschine; راوية ein wasserlieferndes Ding = ein Wasserschlauch, ein wasserschöpfendes, wassertragendes Thier, auch eine solche Person (s. *Lane* u. d. W.); weiter, von der abgeleiteten Bedeutung des Verbums: eine männliche oder weibliche Person gleichsam als Ueberlieferungsmaschine, d. h. die stark ist im Ueberliefern von Geschichtlichem und Literarischem. Dieselbe mehrfache Anwendung des Substantivbegriffes auf Dinge (Ereignisse), Thiere und Menschen zeigt sich bei باقعة und داهية; s. *Lane* unter diesen Wörtern.

I, 323, 10 »صُفّاحٌ *plat*« schr. *pierre plate.* Passender als Beispiel eines Verbal-Adjectivums dieser Form wäre كُرّامٌ, ein verstärktes كُرامٌ, wie dieses selbst stärker als كَرِيمٌ ist. Die höchste Potenzirung erreicht der Begriff in der Form كُرّامَةٌ, von كُرّامٌ ebenso gebildet wie das ebenfalls verstärkende كَرِيمَةٌ von كَرِيمٌ.

I, 324, 4—7. Vgl. diese Berichte v. J. 1867 S. 206 Z. 14 ff. Man hat sich daher nicht daran zu stossen, wenn einzelne Wörter dieser Form, wie die dort nachgewiesenen حُفَظَة und طُرَقَة, in unsern Wörterbüchern fehlen.

I, 324, 17 u. 18 »أَشَرُّ *pire*« und 325, 7 »أَخْيَرُ *meilleur*« gehören nur dem Dialekte der Banû ʿÂmir und der spätern Gemeinsprache an. Das mustergültige Arabisch gebraucht خَيْرٌ und شَرٌّ auch für den Comparativ und Superlativ; s. *de Sacy*, Anthol. grammat. S. ٣٨ u. ٣٩.

I, 324, 20 u. 21 »Cette sorte d'adjectifs ne se forme que des verbes trilitères primitifs«. Dies ist allerdings die von den einheimischen Grammatikern aufgestellte Grundregel, und es wäre in der That gut, wenn die Sprache zur Vermeidung von Zwei- und Mehrdeutigkeiten sich daran hielte; aber nicht bloss »quelques exemples contraires à cette règle, même dans de bons écrivains arabes« (S. 325 Anm. 1) liegen vor, sondern gerade das klassische Arabisch bildet jene Comparative und Superlative so häufig von andern Formen des Zeitwortes als dem Activum der dreibuchstabigen ersten, dass Sîbawaihi die Bildung derselben wenigstens vom Activum der vierten Form geradezu für regelmässig erklärt; Abu'l-suʿûd's Commentar zu Sur. 2 V. 282: أَقْسَطُ عِنْدَ ٱللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ اى أعدل فى حكمه تعالى وأثبتُ لها و أعونُ على اقامتها ، وهما مبنيّان من أَقْسَطَ وأَقَامَ فانّه قياسىّ عند سيبويه, nicht bloss كثير, wie es im Commentar zu Ḥarîrî, 1. Ausg. S. ٥٩٤ Z. 4 u. 5 heisst. Ebenso unverkennbar ist أَطْهَرُ Sur. 33 V. 53 dem Sinne nach von طَهَّرَ abgeleitet, wie es denn auch bei Abu 'l-suʿûd durch أكثرُ تطهيرًا erklärt wird. Mutanabbî, ed. *Dieterici*, S. ٣٣ drittl. Z. schreibt أَذْهَبُ لِلْغَيْظِ in der Bedeutung von أشدُّ اذْهابًا للغيظ. Der Commentator Wâḥidî will diese Abweichung von der Regel nur für den Fall des Verszwanges gestatten, der aber hier nicht vorliege, da der Dichter ganz gut اذهب بالغيظ von ذهب بالشيء = أذهب الشيء hätte schreiben können. Ibn Ǵinnî zu derselben Stelle, Orientalia von *Juynboll*, *Roorda* und *Weijers*, I, S. 209 Z. 13 ff., sagt im Wesentlichen dasselbe, will aber die Unregelmässigkeit dadurch erklären, dass Mutanabbî sein transitives أذهبُ durch Zurückführung von أذهبَ auf ذهبَ gewonnen habe (was natürlich nur in der von Wâḥidî angegebenen Weise sprachlich zulässig war); Abu'l-ʿAbbâs (Al-Mubarrad) gebe das aber nicht zu und beschränke diese Licenz überhaupt auf die im mustergültigen Arabisch davon vorkommenden einzelnen Fälle. Die Meinungsver-

schiedenheit der einheimischen Grammatiker über diesen Punkt bestätigt Ibn Hišâm in seinem Commentare über Bânat Su'âdu, ed. *Guidi*, S. ٤٣ Z. 4, indem er zu 'Antarah's أَرْخَاهُمَا لِلْمَفْصِلِ S. ٤٠ l. Z. in der Bedeutung von أَشَدُّهُمَا إِرْخَاءً لِلْمَفْصِلِ bemerkt: »arḫà ist ein von der vierten Verbalform gebildeter Elativus. Diese Bildung ist nach Einigen مسموع, in jedem einzelnen Falle durch den ächt arabischen Sprachgebrauch bedingt, nach Andern مقيس, regelmässig und allgemein anwendbar. Noch Andere unterscheiden und sagen, wenn das Vorschlags-Alif der vierten Form ihr im Verhältniss zur ersten transitiv-causative Bedeutung gebe, wie bei أَعْطَى, so sei jene Bildung durch den Sprachgebrauch bedingt; im Gegenfalle, wie bei أَظْلَمَ, sei sie regelmässig«. Jedenfalls beruht diese Unterscheidung darauf, dass eine Elativ-Nominalform mit intransitiver Bedeutung ohne verbale Rectionskraft für das Sprachgefühl mehr in dem allgemeinen Charakter des Nomens bleibt und wenigstens scheinbar auf eine intransitive erste Verbalform, die regelmässige Quelle des Elativus, zurückgeht. Mufaṣṣal S. ١٠٢ Z. 4 — 7 und 9 — 12, und Alfîjah, ed. *Dieterici*, S. ٢٣٧ Z. 5—7, geben mehrere Beispiele der Bildung des Elativus von der sowohl transitiven als intransitiven vierten und von dem Passivum der ersten und achten Form (أَخْصَرُ von اُخْتُصِرَ); auch die arabischen Originalwörterbücher verzeichnen dergleichen Ausnahmen; s. *Lane* unter أَبْقَى, أَخْشَى, أَخْوَفُ, أَخْصَرُ. Nach solchen Vorlagen hat *de Sacy* selbst II, 302 in d. Anm. seine Regel mehrfach beschränkt. Ein أَهْيَبُ und أَخْوَفُ, mehr Furcht einflössend oder mehr gefürchtet, ein أَبْقَى, grössere Dauer verleihend, und ein أَعْذَرُ, mehr zu entschuldigen, weist *Valeton* nach, zu Taalibii Syntagma S. 21 u. 22 Anm. 7. In Arabb. provv. II, S. 130 Nr. 160, sagt Maidânî zu العَوْدُ أَحْمَدُ: »aḥmad[u] kann Elativus von ḥâmid[un] sein, in dem Sinne, dass Jemand, wenn er einem

Andern das erste Mal wohlthut, sich Lob und Dank verdiene, im Wiederholungsfalle aber sich noch mehr lobe, uneigentlich für: noch grösseres Lob erwerbe. Es kann jedoch auch Elativus von maḥmûd^un sein, in dem Sinne, dass eine erste Wohlthat preiswürdig, eine wiederholte aber noch preiswürdiger als jene erste sei«. Zu أَقْوَدُ من مُهْرٍ, II, S. 291 Nr. 126, »ductilior quam equuleus«, bemerkt derselbe: هذا افعل من المفعول. Ebenso unzweifelhaft passivisch steht أَوْجَدُ من الماء ومن التراب, II, S. 841 Nr. 119: »leichter auffindbar als Wasser und Erde«. Unrichtig übersetzt *Freytag* die transitiven Elative أَثْبَتُ لَهُ und أَطْوَلُ للراحة, I, S. 634 Z. 9 u. 10 und S. 751 Nr. 127 »firmius est«, mit Uebergehung von له, und »longior est quieti«. Die erste Stelle bedeutet: »wenn ein Holzstück quer durchgesteckt und der Riemen darum geschlungen wird, giebt es diesem grössere Festigkeit«; die zweite: »eine kurze Weile Geduld führt zu längerem Wohlsein«. Für das Perfectum der vierten Form scheint *Freytag* den transitiven Elativus gehalten zu haben in بعض القتل أَحْيَى للجميع, I, S. 179, Nr. 102: »quaedam caedes omnibus vitam conservat«, und in dem von Maidâni damit zusammengestellten القتل أَنْفَى للقتل: »caedes impedit caedem«. Der Unterschied zwischen احيى und انفى liegt nur darin, dass jenes unregelmässig von حُيِّيَ, dieses regelmässig von نُفِيَ abgeleitet ist, in dem Sinne, dass die Ausübung des Vergeltungsrechtes an Mördern das Leben aller Anderen besser schütze und deren Tödtung sicherer verhindere als Nichtausübung jenes Rechtes. Dasselbe gilt von den beiden Elativen in dem richtig übersetzten الغزو أَدَرُّ للقاح وأَحَدُّ للسلاح, II, S. 195 Nr. 77, der erste von أَدَرَّ, der zweite von حَدَّ abgeleitet. Zu أَظَلُّ من حجر, II, S. 68 Nr. 32: »densiorem umbram faciens quam lapis« sagt Maidâni: »dem Substantivum ẓill, Schatten, entspricht (der Bedeutung nach) kein in seiner dreibuchstabigen (ersten) Form voll abwandlungsfähiges Verbum, so dass man davon ein elatives afʿal^u bilden könnte, und es sollte eigentlich aśadd^u iẓlâl^{au} (von der transitiven vierten Form) heissen.« Oft macht Zamaḫśarî im Kaśśâf von

dieser Freiheit Gebrauch, wie zu Sur. 8 V. 68: قتلُ الكُفّار أعزُّ للاسلام وأهيبُ لمن وراءهم, »die Ungläubigen tödten vermehrt die Macht des Islâm und die Furcht der hinter ihnen (den Ungläubigen) Stehenden«; zu Sur. 24 V. 35: ذلك أجودُ لحملها وأصفى لدهنها, »das (die Abwechselung von Sonnenschein und Schatten) bewirkt, dass sein (des Oelbaums) Ertrag besser und sein Oel reiner wird«; zu Sur. 25 V. 64: الاغضاء عن السفهاء وتركُ المقابلة اسلمُ للعرض والورع, »roh leidenschaftlichen Leuten verzeihen und nicht Gleiches mit Gleichem vergelten bewahrt den guten Namen und die Ehrbarkeit besser (als ein entgegengesetztes Verfahren).« Ebenso in einem Halbverse Fâkihat al-ḫulafâ S. ۴۳ Z. 4 v. u.: ولكن خمول المرء للدين اسلمُ, »aber in Niedrigkeit bleiben bewahrt Jemandes Religiosität besser« (als ehrgeiziges Emporstreben). Diese Beispiele zeigen, dass die Sprache, in Ermangelung unterscheidender Elativformen für die Participien der abgeleiteten Verbalformen, sich nicht scheut, den zunächst nur dem Participium des Activums der ersten Form angehörigen Elativus in weiterer Ausdehnung auch für jene zu gebrauchen, indem sie die Unterscheidung der Bedeutungen dem Zusammenhange und der Construction überlässt.

I, 326, l. Z. »مُفْعَلِلٌّ«, das in den »Fautes à corriger« S. XIX Z. 3 aus Versehen dafür stehende مُفْعَنْلِلٌ ist dort durch ein zweites Versehen in مُفْعَنْلِلٌ statt in مُفْعَلِلٌّ verwandelt.

I, 327, 9 u. 10 »مُعَذِّرٌ« und »مُتَعَذِّرٌ« schr. مُعَذِّرٌ und مُتَعَذِّرٌ, nach der Lesart Sur. 9 V. 91 ٱلْمُعَذِّرُونَ statt der gewöhnlichen ٱلْمُعَذِّرُونَ. Da aber ت sich im Allgemeinen und insbesondere in diesen Verbalformen naturgemäss nur Zungen- und Zischlauten assimilirt, (s. S. 220 u. 221, § 455, und Mufaṣṣal S. ۱۹۴ Z. 18 u. 19), so gilt seine Verschmelzung mit einem Kehllaute in jener Lesart mit Recht für einen Sprachfehler; s. Baiḍâwî zu d. St.

I, 327, 13 u. 14 »il paroît qu'anciennement« u. s. w. Vgl. dazu S. 284 Z. 8 ff. Ueber die Entstehung des völlig gesicherten Gebrauches der passivischen Participia als Infinitive s. diese Berichte v. J. 1866, S. 324 ff.

I, 328, 1 »on dira« schr. on écrira. — Z. 2 »ou رَؤُفٌ«, wobei zu bemerken ist, dass dem so geschriebenen räûf nach der Form فَعُول ein ebenso geschriebenes räûf nach der Form فَعُل zur Seite steht.

I, 328 u. 329, Anm. 1. Dies ist nicht als Regel, sondern als eine auf Umkehrung der beiden letzten Stammbuchstaben beruhende Unregelmässigkeit zu betrachten; s. Mufaṣṣal S. ١٨. Z. 18. So das bekannte شَاكِى ٱلسِّلَاحِ, Zuhair's Muʿallaḳah V. 38 in *Arnold*'s Ausg. mit der Anm. dazu. Nach dem türk. Ḳâmûs und dem von ihm angeführten arabischen Commentator giebt es von dieser Wortverbindung überhaupt fünf Formen: 1) die gewöhnliche und regelmässige, شَائِكُ السلاحِ, 2) die nach Weise des hebr. Part. Act. von der Grundform mittelvocaliger Zeitwörter gebildete, شَاكُ السلاحِ, 3) die durch Umkehrung entstandene, شَاكِى السلاحِ, wovon sich شَاكِ السلاحِ nur durch defective Schreibart für das Auge, nicht für das Ohr unterscheidet, 4) شَوِكُ السلاحِ, mit regelmässig gebildetem Verbaladjectivum von شَاكَ يَشَاكُ st. شَوِكَ يَشْوَكُ, 5) شَوْكُ السلاحِ, mit abstractem Verbalnomen zur Bedeutungsverstärkung statt des concreten Adjectivums. Die einheimischen Sprachgelehrten lassen die zweite Form theils durch Verwandlung des و in ا aus der fünften, theils durch Ausstossung des ءِ aus der ersten entstehen, wie Zamaḫśarî in der oben angeführten Stelle des Mufaṣṣal. Von dem laut- und sinnverwandten Stamme شَكَّ bildet man aber ebenfalls ein شَاكٌّ السلاحِ st. شَاكِكُ السلاحِ, und Einige meinen,

شاكى السلاح sei hieraus verkürzt, wie ى oft den dritten Consonanten in Verdopplungsstämmen ersetzt; s. Mufaṣṣal S. ١٧٣ Z. 17 ff. — Den ersten drei der obigen Formen entsprechen هائر, هارٌ und هارٍ vom Stamme هور; über die zweite und dritte sagt der Commentator im türk. Ḳâmûs: »Falls man هارٍ ausspricht, wird das Hamzah vom هائر hinter das r gesetzt (هارئ) und dann abgeworfen (هارى, mit Nunation هارٍ); spricht man aber هارٌ, so wird dasselbe (mit seinem Vocale) einfach ausgestossen«. Dem جُرُفٍ هارٍ Sur. 9 V. 110 kann demnach die eine wie die andere Form zu Grunde liegen. طانٌ hingegen vom Stamme طين ist nur in dieser Form überliefert und wird daher im türk. Ḳâmûs für ein synkopirtes طائن erklärt.

I, 329, § 760. Die nach Art der festen Stämme gebildeten Passivparticipien der ersten Verbalform von Zeitwörtern med. Je sind im Altarabischen überhaupt nicht so gewöhnlich, wie es hier heisst, sondern nur in der tamîmitischen Mundart (s. diese Berichte v. J. 1864, S. 321 Z. 28 ff.), und weiterhin in der Gemeinsprache, *Tantavy*, Traité de la langue arabe vulgaire, Préface S. XIX Nr. 18. Von Zeitwörtern med. Wâw aber ist jene Bildungsweise wegen der dem Araber widerlichen Lautverbindung وُو in der ältern und neuern Sprache gleich ungewöhnlich, und das von *de Sacy* angeführte مَصْوُونٌ st. مَصُونٌ ist nur als eine Seltenheit überliefert, Mufaṣṣal S. ١٨١ Z. 4—6.

I, 329, l. Z. »هَيِيبٌ« schr. هَوِينٌ. — Vom Stamme قوم bestehen beide Formen, قَوِيمٌ und قَيِّمٌ, mit verschiedener Bedeutung neben einander.

I, 330, 24 u. 25 »أَرْضُوٌ« und »مُعْطُوٌ« wären zunächst أَرْضَى und مُعْطًى; s. die Anm. zu I, 295, 7, und 304, 17.

I, 331, drittl. Z. »افريقيّة« schr. أَفْرِيقِيَة, als Eigenname von Ἀφρική, Africa der Alten, Africa propria oder vera, das heutige Tunis und Tripolis, ursprünglich wie bei Griechen und Römern mit a in der ersten Sylbe (Kâmûs, Lubb al-lubâb, Abulfedâ), dann nach dem bekannten Vocalausgleichungsgesetze des Altarabischen (Anthol. grammat. S. ٥. Z. 5 ff.) mit i, إِفْرِيقِيَة, wie رُومِيَة von Ῥώμη, ohne Verdopplung des vorletzten Buchstaben. *Juynboll*'s und *Wüstenfeld*'s افريقيّة mag sich auf das اشتقّ اسمها من اسمه und سُمّيت افريقية بافريقيس بن ابرهة des Jâkût stützen, aber diese Fabeln beweisen in Ermanglung anderer Zeugnisse ebenso wenig, dass افريقيّة als n. relativum auszusprechen sei, wie die angebliche Benennung der Stadt Rom nach dem Namen eines Königs, Jâkût, II, S. ٨٦٧ Z. 2, mit der ebendaselbst ausdrücklich vorgeschriebenen Aussprache رُومِيَة in Widerspruch steht.

I, 332, 2 »ذُحَل« und »ذُحَلِي« mit ذ zu schreiben, wie Mufaṣṣal S. ٨٩ Z. 14 u. 15; s. *Flügel*, die grammatischen Schulen der Araber, S. 19 Anm. 1 und 2.

I, 333, 3 u. 4. Anders Zamahśarî und Ibn Mâlik: nicht bloss »die Eigennamen«, sondern überhaupt die Nomina der Form فُعَيْلَة, die nicht von einem Verdopplungsstamme wie مدّ herkommen, bilden ihr Relativnomen nach der Form فُعَلِي; dagegen bleiben die Nomina der Form فُعَيْل, eben so wie die der Form فَعِيل, insoweit beide nicht, wie غَنِيّ und قُصَيّ, von Stämmen mit schwachen Endbuchstaben herkommen, in der Relativform unverkürzt, und die von *de Sacy* als regelmässige Bildungen angeführten قُرَشِيّ und هُذَلِيّ sind wie فُقَمِيّ und مُلَحِيّ nur Ausnahmen; s. Mufaṣṣal S. ٨٩ Z. 19, S. ٩. Z. 4 u. 5, S. ٩٣ Z. 12

u. 14; Alfîjah S. ٣٣٩ Z. 13 u. 14, l. Z. u. S. ٣٤٧ Z. 1. Die Umkehrung dieses letztern Verhältnisses bei *de Sacy* scheint sich an Al-Mubarrad anzulehnen: Wasiṭ al-naḥu S. ٣٩٣ Z. 2—4 sagt: »Was فَعِيل und فُعَيْل ohne ـَة betrifft, so wird ihr ـيـ, wenn sie nicht von Stämmen ult. و und ى herkommen, nach Sîbawaihi nur selten (نادرا), nach Al-Mubarrad hingegen durchgängig (مطّردا) ausgestossen«. فُصَيْبِيّ Z. 8 als Nebenform von قُصَوِيّ, wie أُمَيِّيّ von أُمَوِيّ, habe ich noch in keinem Quellenwerke gefunden. — Z. 14 »طَائِيّ« schr. طَائِيّ mit langer erster Sylbe, wie Mufaṣṣal S. ٩. Z. 1 und Alfîjah S. ٣٣٩ Z. 8. — Z. 24—26 »شَنُوءَة ou شَنُوَة« schr. شَنُوءَة ou شَنُوَّة. Von der voranzustellenden Form ist das Relativnomen: شَنَائِيّ, شَنَئِيّ, von der daraus zusammengezogenen: شَنَوِيّ; s. Mufaṣṣal S. ٩. Z. 7, Lubb al-lubâb S. ١٥٧ Col. 1 Z. 1 u. 11, und d. türk. Ḳâmûs u. d. W. الشنوءة. Das von *de Sacy* angeführte شَنَآئِيّ hat der türk. Ḳâmûs mit dem Artikel, الشناءى, (mit der ausdrücklichen Angabe: مدّ وهمزه ايله) neben الشنوى nur als Gentilicium des Sufjân bin Abî Zuhair, eines Gefährten Muhammeds. Ist jene Verlängerung der Mittelsylbe nicht bloss aus der gewöhnlichen ungenauen Setzung des Hamzah h i n t e r statt ü b e r oder u n t e r dem Alif hervorgegangen, so könnte die Form ein Seitenstück zu اليَمَانِي statt اليَمَنِيّ sein, also ohne Artikel Nom. u. Gen. شَنَآءٍ, Acc. شَنَآئِيًا, mit dem Artikel Nom. u. Gen. الشَّنَآئِي, Acc. الشَّنَآئِيَ.

I, 334, 5—15. Diese Darstellung legt, in Uebereinstimmung mit Alfîjah S. ٣٤٤ Z. 4—7, der Relativbildung von vierbuchstabigen auf â ausgehenden Wörtern eine Unterscheidung der mit ruhendem und mit bewegtem zweiten Consonanten zu

Grunde, wogegen Mufaṣṣal S. ٩. Z. 8—13 und Wasîṭ al-naḥu S. ٣٦٤ Z. 6—12 aus dieser Verschiedenheit keinen Theilungsgrund machen, sondern جَمَزَى, das auch von ihnen angeführte einzige Beispiel der zweiten Klasse, einfach als ein Wort darstellen, welches, obwohl nur vierbuchstabig, doch ausnahmsweise wie ein fünfbuchstabiges behandelt werde, daher im Relativnomen nur جَمَزِيٌّ, nicht, nach Weise der übrigen vierbuchstabigen auf â, daneben auch جَمَزَوِيٌّ und جَمَزَاوِيٌّ annehme. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass, bei der Abneigung des Altarabischen gegen zu starkes Anwachsen der Sylbenzahl durch solche Ableitung, die Ursache der Gleichstellung von جَمَزَى mit fünfbuchstabigen und daher nothwendig dreisylbigen Wörtern in Bezug auf die kürzeste Relativbildung eben seine Dreisylbigkeit ist. Insofern hat jene Theilung der vierbuchstabigen Wörter in zweisylbige mit ruhendem und in dreisylbige mit bewegtem zweiten Consonanten ihren guten Grund. — Z. 7—12. Bei der Relativbildung von vierbuchstabigen zweisylbigen Wörtern, deren â, sei es als Feminin-, sei es als Masculinendung, nicht zum Stamme selbst gehört, behandelt die Sprache diesen Auslaut zunächst wie das Feminin-ـَة (§ 769), d. h. wirft ihn ab und setzt an seine Stelle das Relativ-ـِيٌّ; weiterhin aber verwandelt sie das ـَى oder ـَا vor dem ـِيٌّ in ـَو und zuletzt, mit unorganischer, daher von der Alfîjah gar nicht erwähnter Verlängerung, in ـَاو; nur mit dem Alfîjah S. ٣٤٤ Z. 6 u. 7, 12 u. 13 bemerkten Unterschiede, dass die Feminina auf â, wie دُنْيَا, حُبْلَى, die erste, die Masculina derselben, aber nunirten Endung, wie عَلْقًى (nicht عَلْقَى, wie bei *Freytag*), die zweite Bildungsweise vorziehen; ja diese ist bei ihnen nach Wasîṭ al-naḥu S. ٣٦٤ Z. 6—8 sogar allein zulässig, wie von أَرْطًى (nicht أَرْطَى, wie bei *Freytag*) nur أَرْطَوِيٌّ und أَرْطَاوِيٌّ. Jedenfalls sollten bei *de Sacy* Z. 10 vor قُرْبَاوِيٌّ und دُنْيَاوِيٌّ die

dem Ursprünglichen näher liegenden Formen قُرْبُوِيٌّ und طُوبُوِيٌّ und Z. 11 die drei Relativnomina von دُنْيَا in umgekehrter Ordnung stehen, wie Mufaṣṣal S. ٩. Z. 11 u. 12 und Durrat al-ġauwâṣ ed. *Thorbecke* S. v. Z. 11—13. — Gehört hingegen das auslautende â vierbuchstabiger zweisylbiger Wörter mit oder ohne Nunation, wie in مَلْهًى und أَعْشَى, zum Stamme, so geht es, wie in den dreibuchstabigen, vor der Relativendung regelmässig in وَ— über (vgl. Jâkût, III, S. ۴۴. Z. 5 u. 6); unregelmässig und daher im Mufaṣṣal und Wasiṭ al-naḥu gar nicht erwähnt ist die völlige Unterdrückung dieses dritten Stammbuchstaben, wie in den von *de Sacy* Z. 12 und von Alfîjah S. ٣۴۴ Z. 14 angeführten مَعْنِيٌّ und مَلْهِيٌّ statt مَعْنَوِيٌّ und مَلْهَوِيٌّ.

I, 334, 19 u. 20. Hier ist hinzuzufügen: ou ajouté après les lettres radicales pour former un dérivé masculin quadrilitère, comme dans عِلْبَآءٌ et حِرْبَآءٌ (wie in der Bildung des Dualis solcher Wörter, § 819); s. Alfîjah S. ٣۴v Z. 8 u. 9. Einfacher und durchgreifender legt Mufaṣṣal S. ٩١ Z. 7—9 der Bildung der Relativnomina von diesen Wörtern ihre Eintheilung in vollkommen und unvollkommen abwandelbare zu Grunde. Durchgreifender ist diese Fassung der Regel, weil sie auch fremde männliche Eigennamen auf ـَآءُ, wie زَكَرِيَّآءُ, umfasst, auf die bei *de Sacy* und in der Alfîjah nicht Rücksicht genommen ist.

I, 335, 1—2 »ou bien en donnant un *fatha* à la seconde radicale, comme بَدَوِيٌّ *bédouin*, de بَدْوٌ *désert*«, weder als regelmässige noch als häufige Bildungsweise anzuerkennen, da dieses بَدَوِيٌّ statt بَدْوِيٌّ eine einzelnstehende Ausnahme ist (Mufaṣṣal S. ٩. vorl. u. l. Z., S. ٩٣ Z. 11, Wasiṭ al-naḥu S. ٣١٥ Z. 10), über deren Entstehung die einheimischen Sprachgelehrten getheilter Meinung sind: s. *Lane* u. d. W. — Z. 7 »كُوِيٌّ« und

»كَوَّة« Mufaṣṣal S. ٩١ Z. 4 كَوِّيّ und كُوَّة, mit Fatḥ der ersten Sylbe; ebenso Wasîṭ al-naḥu S. ٣١٥ Z. 12 كَوِّيّ.

I, 336, 19 »سَمَوِيّ« schr. سُمُوِيّ von سُمْو, سُمّ, Z. 17, oder سِمَوِيّ von سِمْو, سِمّ; s. Mufaṣṣal S. ٩١ Z. 18, Baiḍâwî, I, S. ۴ Z. 5, und diese Berichte v. J. 1863, S. 99 Z. 1. — Ueber die Entstehung von بَنَوِيّ s. oben S. 238 zu 310, 11. — Z. 21 »أَخْوِيّ« schr. أَخَوِيّ, wie Mufaṣṣal S. ٩١ Z. 19, Alfîjah S. ٣۴٨ Z. 12. — Z. 26 »لِثْوٌ« und »لِثَوِيّ« schr. لِثْيٌ und لِثَوِيّ, nach diesen Berichten v. J. 1863, S. 98 Z. 3 ff.

I, 337, 1 u. 2 »un homme qui pâlit sur les livres صَحَفِيّ«, das Wort bedeutet vielmehr einen Menschen der Geschriebenes falsch liest, من يخطئ فى قراءة الصحيفة (Ḳam.), erhält also seine Bedeutung von صحّف تصحيفا. — Z. 4 ff. Ueber die weite Ausdehnung dieser Art der Relativnomina im spätern Arabisch s. *Wetzstein* in der Zeitschrift der D. M. G. Bd. XI S. 511 Anm. 37. — Z. 14 »مَدَآئِنِيّ« schr. اَلْمَدَائِنِيّ, Jâḳût, IV, S. ۴۴٥ Z. 15, 19—21.

I, 338, 18 »رَيّ« schr. الرَّازِيّ, Jâḳût, II, S. ٨٩٢ Z. 16. — Z. 20—22. Die Relativbildung von Länder- und Ortsnamen auf în richtet sich nach ihrer Behandlungsweise theils als weiblicher Singulare der zweiten Declination, theils als solcher mit Masculinpluralform, im Nom. auf ـُونَ, im Gen. u. Acc. auf ـِينَ ausgehend, Jâḳût, I, S. ٨٠١ Z. 21 — S. ٨٠٢ Z. 1; III, S. ٩١٣ Z. 12—16; IV, S. ١٨٥ Z. 8—11, S. ٧٨٧ Z. 9-13. Nach der ersten Weise wird în als zum Bestande des Wortes gehörend beibehalten, nach der zweiten werden ûn und în als Abwandlungsendungen (§ 785) abgeworfen.

I, 338, 26 u. 27 »Mais ces adjectifs sont presque toujours employés dans un sens méthaphorique ou spirituel«. Dies gilt wenigstens nicht vom Altarabischen. Im Allgemeinen dient nach den einheimischen Sprachgelehrten die Endung ـَانِىّ lediglich zur Verstärkung der Relation, تأكيد النسبة; so im türk. Kâmûs: »مَنْظَرِىّ mit Relativ-ىّ, und مَنْظَرَانِىّ mit Verstärkung der Relation, ein ansehnlicher Mensch, ein Mensch von schönem Ansehn, حسن المنظر, خوب منظر.« Daher stellt Wâsiṭ al-nahu S. ٢٧. Z. 2—4 diese verstärkende Relativbildung mit einer andern von ähnlicher Bedeutung zusammen: »Bisweilen wird von den Namen der Körpertheile die Form فُعَالِىّ gebildet oder an dieselben ein ـَانِىّ angehängt; so heisst ein Mensch mit grosser Nase أُنَافِىّ, ein grossköpfiger رُؤَاسِىّ, ein langbärtiger لِحْيَانِىّ, ein langhaariger شَعْرَانِىّ«. Durrat al-ǵauwâṣ ed. *Thorbecke* S. ٨٢ Z. 1 ff.: »Man sagt (im Gemeinarabischen) als Relativnomen von fâkihah, bâḳilâ und simsim: fâkihânî Obsthändler, bâḳilânî Bohnenhändler, und simsimânî Sesamhändler; aber damit begeht man einen Fehler, denn die (ächten) Araber hängen das ân bei Bildung des Relativnomens nur an eine beschränkte Anzahl von Wörtern, in denen es bedeutungverstärkendes Augment ist. So nennen sie einen Menschen mit starkem Nacken raḳabânî, einen mit üppigem Haarwuchse ǵummânî, bilden das Relativnomen von rûḥ rûḥânî [1]), von »man jarubbu'l-'ilma« (einem der die Wissenschaft besitzt oder bemeistert) rabbânî [2]), von einem der ṣaidal und ṣaidan verkauft, — beide ursprünglich Silberbarren bedeutend, dann aber als Be-

1) Ueber die Form- und Bedeutungsschwankungen dieses Wortes s. *Lane*.

2) Also angeblich vom Inf. رَبّ in specieller Beziehung auf العِلْم, — einer der vielen von *Lane* aufgezählten unglücklichen Deutungsversuche dieses Fremdwortes; s. *Geiger*, Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen? S. 53.

nennung von Droguen gebraucht, — ṣaidalânî und ṣaidanânî [1]). Die richtige Redeweise ist die, dass man, wie von Tirmid: Tirmidî als Relativnomen, so von simsim: simsimî —, wie von al-Sâmirah: Sâmirî, so von fâkihah: fâkihî bildet, dass man ferner, wenn man dem bâḳilâ bloss ein verkürzbares â giebt, im Relativnomen davon bâḳilî sagt, weil ein auf das verkürzbare â ausgehendes Wort, wenn es mehr als vierbuchstabig ist, bei der Relativbildung sein â verliert, wie man von ḥubârâ: ḥubârî, von ḳabaʿtarâ: ḳabaʿtarî sagt; spricht man hingegen bâḳilâʾᵘⁿ mit unverkürzbarem â und darauf folgendem Hamzah, so kann man im Relativnomen davon sowohl bâḳilâwî als bâḳilâʾî, wie in dem von ḥirbâʾᵘⁿ sowohl ḥirbâwî als ḥirbâʾî sagen. Dass die Araber aber als Relativa von (den Eigennamen) صَنْعَاءُ, بَهْرَاءُ und دَسْتَوَاءُ Ṣanʿânî, Bahrânî und Dastawânî sagen, gehört zu den Unregelmässigkeiten der Relativbildung; an das Unregelmässige aber darf man sich nicht halten und nicht ähnliche Wörter nach derselben Weise behandeln.«

I, 339. 13 »آلْمُطَّلِب« schr. آلْمُطَّلِب. »*almotalleb*« schr. *almottalib*. »مُطَّلِبِى« مُطَّلِبِىّ. — Die hier aufgestellten, aus der Abneigung des Altarabischen gegen längere Relativnomina hervorgegangenen Bildungsgesetze hat die spätere Sprache im Interesse der Deutlichkeit und Bestimmtheit durchbrochen; sie behält beide Theile der Genitivverbindung bei und macht eine Art مركّب مزجى daraus (s. diese Berichte v. J. 1866, S. 299 u. 300), indem sie das erste Wort, wenn es einen festen Consonanten am Ende hat, auf ein unveränderliches ä ausgehen lässt und das zweite mit dem Relativ-ىّ— versieht, dagegen des Artikels, wenn es denselben hat, beraubt. So entsteht aus بَيْت سَوَا : بَيْتَسَوَائِيّ, mit dem Artikel ٱلْبَيْتَسَوَائِيّ, Jâkût, I, ٧٧٨, ١١; aus تَلّ مَنَّس : تَلَّمَنَّسِيّ, ٱلتَّلَّمَنَّسِيّ, Ders. I, ٨٧١, ١٧;

[1]) Die ursprüngliche Form und Bedeutung von beiden ist im Gegentheil ṣandalânî, Sandelholzverkäufer; s. Catalogus libb. mss. bibl. Sen. Lips. S. 512 Col. 2 Z. 18—21.

aus حَوْرَان بَجّ : بَجّ حَوْرَانِىّ , البَجّ حَوْرَانِى , Ders. I, ۴۹۹, 18; aus عَيْن زَرْقِى : عَيْن زَرْقِى , العَيْن زَرْقِى , Ders. III, ۷۹۱, 10 13; aus وَادِى آش : وَادِى آشِىّ , الوَادِى آشِى , Makkari, I, ۷۱۸, 9; aus دَار القُطْن : دَار قُطْنِىّ , الدَّار قُطْنِى , Jâkût, II, ۵۲۳, 6 u. 7; aus دَيْر البَلُّوط : دَيْر بَلُّوطِىّ , الدَّيْر بَلُّوطِى , Ders. II, ۹۴۸, 2 u. 3; aus نَهْر الدَّيْر : نَهْر دَيْرِىّ , النَّهْر دَيْرِى , Ders. IV, ۸۳۹, 2, vgl. mit Lubb al-lubâb, ۳۱۸, Col. 2 Z. 5. Ueberhaupt sind zu den تغييرات النسب und تصرّفات النسب, den Wortformveränderungen und mannichfachen Freiheiten der ältern Sprache in der Relativbildung, besonders in der Bildung der Relativa von geographischen Eigennamen, noch eine grosse Menge neue hinzugekommen, und ein verdienstliches Werk wäre die nach Klassen geordnete übersichtliche Zusammenstellung aller derselben aus Werken wie Lubb-al-lubâb und Mu'ǵam al-buldân.

I, 339, Anm. 2 l. Z. »اَلنَّاصِرِيَّةُ« schr. اَلنَّاصِرِيَّةُ. Ueber diese aus dem Urzusammenhange des Genitivs und des Relativums zu erklärende Apposition s. *Philippi*'s Wesen und Ursprung des Status constructus, S. 192.

I, 340, 1 »مَرَجِىّ« schr. مَرْجِىّ, nach diesen Berichten v. J. 1866, S. 298 Z. 2. Ueber die Mischcomposita رَامْ هُرْمُز u. s w. Z. 4 s. ebendaselbst S. 300 Z. 10 ff.

I, 341, 3 »فَرَق« schr. بَرَق, Mufaṣṣal S. ۵ Z. 9, S. ۲۳ Z. 18 u. 19, S. ۹۲ Z. 2. — Z. 4 »*fendue*« schr. *brillante*. — Z. 5 »فَرَقِىّ« schr. بَرَقِىّ. — Z. 9—12. Hinsichtlich dieser Verdoppelung sind die einheimischen Grammatiker nicht ganz einer Meinung. Nach dem Commentar zu *Dieterici*'s Alfîjah, V. ۸۷۹, kann ein fester Buchstabe am Ende eines zweibuchstabigen Wortes bei der Relativbildung sowohl verdoppelt als auch nicht verdoppelt, daher von كَمْ

sowohl كَمِّيٌّ als auch كَمِيٌّ gesagt werden; bei einem و hingegen ist die Verdoppelung nothwendig, daher stets لَوِّيٌّ von لَوْ; bei einem ا, welches seiner Natur nach nicht verdoppelt werden kann, tritt an die Stelle des zweiten ein Hamzah, wofür indessen auch ein و zulässig ist, wie von لَا »als Name eines Mannes«: لَاءِيٌّ und لَاوِيٌّ. Nach Wasîṭ al-naḥu S. ٣١٨ u. ٣١٩ ist bei den zweibuchstabigen Wörtern mit zweitem festen Buchstaben zu unterscheiden, ob sie in ihrer eigenen Bedeutung als Nomina und Partikeln, oder als Eigennamen gebraucht werden; im ersten Falle tritt die Verdoppelung ein: كَمِّيٌّ, لَمِّيٌّ und مَنِّيٌّ von كَمْ, لَمْ und مَنْ, im zweiten nicht: كَمِيٌّ u. s. w. Ist der zweite Buchstabe ein و oder ى, so wird er verdoppelt, aber das zweite ى in و verwandelt und durch ein Fatḥah von dem ersten getrennt; so von كَيْ: كَيَوِيٌّ, von فِي: فِيَوِيٌّ, wie حَيَوِيٌّ von حَيٌّ (*de Sacy*, I, 335, drittl. Z.). Hinsichtlich des ا stimmt Wasîṭ al-naḥu mit dem Commentar zur Alfîjah überein: von لَا und مَا sagt man لَاءِيٌّ und مَاءِيٌّ, wofür indessen auch لَاوِيٌّ und مَاوِيٌّ zulässig ist. Offenbar steckt in diesem ganzen Regelwerke viel graue Theorie und spielender Schulwitz, wie schon die wunderliche Annahme von Eigennamen لَا, كَمْ u. dgl. zeigt. Der Ḳâmûs begnügt sich zu sagen, dass كَمْ, wenn es als vollständiges Nomen gebraucht wird, seinen Endbuchstaben verdoppelt und volle Abwandlung annimmt, wie in الكَمُّ, und ebenso الكَمِّيَّةُ. Das auch von *de Sacy* erwähnte مَاءِيٌّ von مَا, quid, hat die Nebenform مَاهِيٌّ; daher die doppelte Abstractform مَائِيَّةٌ (I, 342, 5 v. u.) und مَاهِيَّةٌ, quidditas. Wasîṭ al-naḥu: »Daher (von مَائِيٌّ) nennt man das wahre Wesen eines Dinges (الحقيقة)

المائيّة, desgleichen الماهيّة, mit Verwandlung des Hamzah in h, wie man ماهٌ, Wasser, statt ماءٌ sagt. Die Meinung, das Relativum ماهيّة sei von ما هُوَ gebildet mit Abwerfung des و, wie ضَرَبِيٌّ von ضَرَبُوا als Eigennamen (s. Wasit al-nahu S. ٣١٣ Z. 5), verdient keine Beachtung, da bei der Bildung des Relativums von einem keine Genitivverbindung darstellenden Compositum [als welches ما هُوَ hier gilt] am besten das zweite Wort abgeworfen wird.« Aber مائِيّ, späterhin ماوِيّ (s. *Ell. Bocthor* u. d. W. Aquatique und Aqueux), ist auch Relativum von ماءٌ; daher مائيّة in concreter Bedeutung wässerige Feuchtigkeit, Saft, Kazwînî, I, ١٢٥, 20, II, ٣٨٩, 17. »ماهِيٌّ Aquosus« bei *Freytag* ist zu verwandeln in ماهٍ. Der türk. Kâmûs: »ماهُ الفؤاد und ماهِي الفؤاد sagt man von einem furchtsamen Menschen, dessen Herz gleichsam in Wasser und daher immer in zitternder Bewegung ist; nach einer andern Angabe, von einem albernen Menschen mit stumpfem Geiste, dessen Herz wie das Wasser keinen Eindruck annimmt und daher tabula rasa bleibt. ماهٍ ist Umstellung und ماهٌ Zusammenziehung von مائِهٌ«, wie oben S. 253 Z. 13ff. شاكٍ und شاكٌ von شائِكٌ. Beide Gebrauchsweisen des bildlichen »wasserherzig« sind, in Uebereinstimmung mit der eigentlichen Bedeutung des entsprechenden Zeitwortes, wohl einfach so zu erklären, dass das Herz, einmal als Sitz des Muthes, das andere Mal als Sitz des Verstandes, mit einem lecken, voll Wasser stehenden Schiffe verglichen wird. Jedenfalls hat der Ausdruck mit der von *Freytag* aus *Golius* herübergenommenen »humiditas stomachi« nichts zu schaffen.

I, 342, § 794. Der erste Theil dieses § bis Z. 6 bezieht sich auf die in Anm. 1 zu § 799 besprochene Erscheinung und wird, so unbestimmt wie er hier gefasst ist, durch die dort gegebene Auseinandersetzung völlig überflüssig gemacht. Der zweite Theil

aber, Z. 6—8, ist zu streichen, da فَعَّال, sei es Verstärkungsform des Participiums فَاعِل, sei es unmittelbar von einem andern Nomen gebildetes Relativwort, zur Bezeichnung des natürlichen wie des grammatischen Feminingeschlechtes nicht bloss »quelquefois«, sondern immer die Endung ةَ annimmt. Wie »طَبَّالَة *timbalière*«, sagt man auch طَبَّاخَة Köchin, Ibn al-Atir, IX, ٩٩, 12, عَوَّادَة Lautenschlägerin, *Kosegarten*'s Chrestomathie S. 3 vorl. Z., und so durchaus, in Uebereinstimmung mit *de Sacy* selbst, I, 352, 3—5. Dieselbe Femininform dient aber auch theils als Sachwort im eigentlichen Sinne zur Bezeichnung eines Ortes, wo ein Gegenstand, von dessen Namen das betreffende Wort als Denominativum gebildet ist, fortwährend gewonnen oder zubereitet wird, wie مَلَّاحَة Saline, كَلَّاسَة Kalkbruch, Kalkgrube, Kalkhütte, جَصَّاصَة Gypssteinbruch, Gypsbereitungsort, حَرَّاضَة Ort wo salzhaltige Pflanzen zu Potasche gebrannt werden; theils als Sachwort im uneigentlichen Sinne nach dem S. 247 vorl. Z. ff. Bemerkten, zur Verstärkung der Bedeutung des persönlich gebrauchten فَعَّال, zunächst ohne Rücksicht auf den natürlichen Geschlechtsunterschied; wie صَنَّاجَةُ ٱلْعَرَب, der Hauptharfner der Araber, Beiname des Dichters Al-Aʿšâ; s. Ḥariri, 1. Ausg., S. ٥٣. Z. 1 m. d. Anm.

I, 342, 9 »تَشَبُّهُ« schr. تَشْبِيهُ.

I, 343, Anm. Z. 3—5. Der Unterschied zwischen dem Gebrauche dieser Wörter »comme noms« und »comme faisant fonction de verbes« besteht darin, dass sie im ersten Falle etwas als natürliche und bleibende oder innerhalb einer gewissen Zeit bestehende Seinsweise oder Thätigkeitsform, im zweiten Falle als eintretenden, im Verlaufe begriffenen oder eintreten werdenden Zustand oder eine solche Thätigkeit bezeichnen. Darauf kommen im Wesentlichen auch die verschiedenen Angaben bei *Lane* u. d. W. مُرْضِع hinaus. Eine Frau ist nach altarabischem Sprachgebrauche حَائِض, insofern sie von Natur

überhaupt der monatlichen Reinigung unterworfen oder zu einer besondern Zeit damit behaftet ist; حائضةٌ اليومَ وغدًا, insofern sie heute ihre Reinigung wirklich hat und morgen haben wird. Von einer مُرْضِع, d. h. einer Frau, die ein eigenes oder fremdes Kind zu säugen hat, sagte man مُرْضِعَةٌ schlechthin oder mit dem Accusativ oder stellvertretenden Genitiv des Kindes, insofern man sie als die Handlung des Säugens in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft ausübend, als nourrissant l'enfant darstellen wollte, wogegen مُرْضِع als starres Nomen zwar den Genitiv: مُرْضِعُ الرضيع, la nourrice du nourrisson, aber ebensowenig wie nourrice nach Verbalweise den Accusativ regieren konnte.

I, 343, Anm. 1 Z. 7 u. 11 »حَبَلَى« schr. حُبْلَى.

I, 344, Z. 1 u. 2. Die genauere Fassung und nöthige Beschränkung dieser Regel s. in diesen Berichten v. J. 1867, S. 173 Z. 10 ff.

I, 344, Anm. Z. 6. Die richtige Uebersetzung ist nach diesen Berichten v. J. 1869, S. 183 Z. 1 ff.: *La destinée lui enfanta un jour fatal dont le terme était venu.* — Drittl. Z. »رِبعةٌ« schr. رَبْعَةٌ.

I, 345, 8 »طولى *plus longue*«. Da der arabische Comparativ keinen äussern Geschlechts- und Numeralwechsel hat, so muss es genauer, mit Superlativ-Determination, *la plus longue* und vorher *la première* heissen, dagegen der Artikel vor *monde* (für دُنْيا) wegfallen; s. Mufaṣṣal S. ١٠٣ Z. 4—10. Wegen der begrifflich nothwendigen Determination von طُولَى schreibt der Commentator der Alfîjah S. ٣٢٢ drittl. Z. حُبْلَى والطُولَى. — Es fehlt bei 2º und 3º die Ausnahme der oben S. 257 Z. 26 u. 27 und S. 258 Z. 13 ff. erwähnten voll abwandelbaren Masculina, in welchen das angehängte verkürzbare und unverkürzbare Alif للأِلْحاق, d. h. لإلحاق الثلاثيّ بالرُباعيّ والخُماسيّ, dient; s. Mufaṣṣal S. ٨٤ Z. 16

u. 19—21, S. ٨٥ Z. 6 u. 7. Ueberall wo die Grammatiker von dem إِلْحَاق eines solchen Wortes sprechen oder dieses selbst مُلْحَق nennen, haben sie ein anderes von ihnen als ursprünglich betrachtetes vier- oder fünfbuchstabiges Masculinum im Sinne, dem das vorher drei- oder vierbuchstabige Wort durch jenen Anhang gleichförmig gemacht worden sei; vgl. Mufaṣṣal S. ١٣١ Z. 19 ff. Oft wird auch jenes Masculinum selbst genannt. Abulbakà zum Mufaṣṣal S. ٨٤ Z. 17 (Ref. 72, S. 369 l. Z.): »Von ذِفْرَى giebt es ebenfalls (wie von دِفْلَى) zwei verschiedene Dialektformen, die eine mit voller, die andere mit unvollkommener Abwandlung (دِفْلًى und ذِفْرًى als Masc., دِفْلَى und ذِفْرَى als Femin.). Wer ذِفْرًى vollkommen abwandelt (und demnach ذِفْرًى sagt), der betrachtet das Alif als angehängt um ذِفْرًى dem Worte دِرْهَم gleichförmig zu machen, للإلحاق بدرهم; wer es unvollkommen abwandelt (und demnach ذِفْرَى sagt), der betrachtet das Alif als angehängt um das Feminingeschlecht zu bezeichnen, للتأنيث.« Derselbe zu Mufaṣṣal S. ٨٥ Z. 6 u. 7 (Ref. 72, S. 371 Z. 26 ff.): »Alle Wörter der Form فِعْلَاء und فُعْلَاء mit i und u des ersten und Vocallosigkeit des zweiten Buchstaben sind voll abwandelbar und nehmen die Nunation an, denn ihr Hamzah dient nicht, wie das von صَحْرَاء und بَيْدَاء, zur Bezeichnung des Feminingeschlechts. Wörter mit i des ersten Buchstaben sind z. B. عِلْبَاءٌ, حِرْبَاءٌ, سِيسَاءٌ (— ich übergehe die lexikalischen Angaben des Commentators über diese von Zamahšarî angeführten Wörter —), ferner قِيقَاءٌ[1]) und زِيزَاءٌ, beide von einem Stück Land mit rauhem, holprigem Boden. Jedes von

---

1) Nicht قَيْقَاءٌ, wie bei *Freytag*.

diesen Wörtern ist durch Anhängung des ـآء dem Worte سِرْدَاحٌ gleichförmig gemacht und deswegen ebenso wie dieses voll abwandelbar. Das Hamzah vertritt bei ihnen die Stelle des Je: die Grundformen sind عِلْبَاىٌ, حِرْبَاىٌ u. s. w.; da nun aber in ihnen das (als letzter Consonant eines vierbuchstabigen Stammes betrachtete) Je nach einem als Formbildungsaugment eingesetzten Alif zu stehen kommt, so ist es, wie in كِسَآءٌ und رِدَآءٌ, zuerst (virtuell) in Alif und dann (thatsächlich) in Hamzah verwandelt worden, wogegen das Hamzah von Femininwörtern der Form فَعْلَآءُ, wie صَحْرَآءُ und حَمْرَآءُ, die Stelle eines zweiten Feminin-Alif vertritt. Fragt man aber nach dem Beweise dafür, dass die Grundformen عِلْبَاىٌ, حِرْبَاىٌ u. s. w. mit Je und nicht عِلْبَاوٌ, حِرْبَاوٌ u. s. w. mit Waw sein sollen, so ist die Antwort: wo die Araber dieser Formenklasse ein ـَة angehängt und vor dieser Endung den verwandelten Buchstaben wiederhergestellt haben, da zeigt sich durchgängig ein Je, wie in دِرْحَايَةٌ, ein kleiner Dicker[1]), und دِعْكَايَةٌ[2]). Das Erscheinen dieses Je in den durch ـَة verlängerten Wörtern derselben Formklasse beweist, dass auch das Hamzah von عِلْبَآءٌ, حِرْبَآءٌ u. s. w. durch Umwandlung aus Je und nicht aus Waw entstanden ist. Ebenso sind die Wörter mit u des ersten Buchstaben, wie حُوَآءٌ, مُزَآءٌ und قُوبَآءٌ, alle voll abwandelbar; denn jedes von ihnen ist durch Anhängung des ـآء den Wörtern قُرْطَاسٌ und قُرْطَاطٌ gleichförmig gemacht. (Ich übergehe das Lexikalische über die

1) Die lexikalische Ueberlieferung ist hier nicht sicher, da der Ḳâmûs neben obigem Worte auch ein gleichbedeutendes دِرْحَايَةٌ aufführt.

2) So ist auch nach dem türk. Ḳâmûs statt *Freytag*'s دِعْكَانَةٌ zu schreiben.

drei Wörter.) Aber von قوباء giebt es zwei verschiedene Dialektformen: قُوَبَاءٌ mit bewegtem und قُوبَاءٌ mit ruhendem Waw. Spricht man das Waw mit a aus, so ist das Wort zu derselben Formklasse wie رُحَضَاءٌ und عُرَوَاءٌ [1]) gehörig und daher nicht voll abwandelbar; denn es giebt unter den Formklassen des Arabischen kein فُعَلَالٌ, wozu man es ziehen könnte; also ist das آءٌ zur Bezeichnung des Feminingeschlechtes angehängt und das Wort daher nur unvollkommen abwandelbar. Spricht man es aber mit vocallosem Wâw aus, so ist es durch jenen Anhang dem Worte قُرْطَاسٌ gleichförmig gemacht und daher (wie dieses selbst) voll abwandelbar[2]). Ebendazu gehört الخُشَّاءُ, der hervorragende Knochen hinter dem Ohre. Nach Ibn al-Sikkît giebt es im ächten Arabisch sogar nur zwei Wörter der Form فُعْلَاءٌ: الخُشَّاءُ und القُوبَاءُ.« Wie schon das Vorstehende zeigt, herrscht über die Stellung der einzelnen Wörter unter die eine oder die andere Klasse keine durchgängige Uebereinstimmung, zum Theil wohl in Folge dialektischer Verschiedenheiten. So ist مِعْزًى nach Sîbawaihi und Abû ʿObaidah bei Ǵauharî Masculinum mit الف الإلحاق und Nunation, nach Al-Farrâ hingegen Femininum mit الف التأنيث ohne Nunation und nur bei einigen Arabern Masculinum. Sur. 9 V. 110 lesen Einige, statt تَقْوَى als Femininum, تَقْوًى als Masculinum; ʿÎsâ bin ʿOmar, nach Sîbawaihi bei Zamahšarî der Urheber dieser Lesart, ألحقها بجعفر, d. h. hat durch dieselbe das Wort تقوى der durch جَعْفَرٌ dargestellten ersten und einfachsten Klasse der ursprünglich vierbuchstabigen

---

1) Nicht رُحَضَاءٌ und عُرَوَاءٌ, wie bei *Freytag*.

2) Demnach wäre in *Wright's* Kâmil S. ٣٩٨ Z. 5 in Uebereinstimmung mit D und E قُوبَاءٌ statt قُوَبَاءٌ zu lesen.

Nomina (فَعْلَل) angeschlossen. Ueber das von Baiḍâwî mit jenem تَقْوَى zusammengestellte تَتْرَى (تَتْرًا) statt des gewöhnlichen تَتْرَى s. seinen Commentar zu Sur. 23 V. 46.

I, 345, § 802. Der Satz, dass ein Wort als solches Femininum ist, bedarf grosser Einschränkungen. Im Allgemeinen richtet sich das Geschlecht eines so gebrauchten Wortes nach dem des Gattungsbegriffes, unter welchen es gestellt wird, und mit dem Geschlechte dieses letztern wechselt auch das erstere. Als لَفْظ, bloss von Seiten der Aussprache und des Lautes aufgefasst, ist jedes Wort ohne Unterschied des grammatischen Geschlechtes Masculinum; *Amari*'s Bibl. arabo-sicula S. ١١٤ Z. 14 u. 15: بعضٌ يقولهُ بالسين, »Der und Jener spricht es — nämlich صقلية — mit s, سقلية.« Ebenfalls männlich ist ein Nennwort als إِسْم; s. Jâkût, III, S. ٩٠٥ Z. 9 u. 10, wo die beiden Feminina فَقْعَاء und القُنَيْنات erst einzeln als Gattungsnennwörter und dann in ihrer Verbindung zu einem geographischen Eigennamen als Masculina erscheinen. So auch, als einheitlicher Begriff gefasst, ein Dual und Plural; Šahrastânî S. ٣٢٩ Z. 16 u. 17: فانّ الاثنَيْن انّما هومركّب من واحدَيْن; ebend. S. ٣٢٩ Z. 6: المشّاوون المطلق هم اهل لوقيُن, »Die Peripatetiker — das Wort so schlechthin gebraucht — sind die Anhänger des Lyceums.« Gleichfalls Masculinum, wie jeder Artikel Ǵauharî's und Fîrûzâbâdî's über einen arabischen Verbalstamm zeigt, ist ein Zeitwort als فِعْل; ebenso eine Partikel als حَرْف, gewöhnlich aber als أَداة Femininum. Beides vereinigt zeigt z. B. der Artikel des Muḫtaṣar al-Ṣaḥâḥ über لو: لو حرف تمنٍّ وهو لامتناع الثانى من اجل امتناع الاوّل وهو ضدُّ إِن التى للجزاء لانّها توقع الثانى من اجل وقوع الاوّل, wo لو als حرف männlich, إِنْ als أداة oder als كلمة weiblich ist. Unter diesen letztern allgemeinen Gattungsbegriff gestellt, kann

auch jedes andere Wort, sei es Nomen oder Verbum, Femininum werden, wie لیس in dem betreffenden Artikel des Muḫtaṣar al-Ṣaḥâḥ, als كلمة نفى eingeführt, immer Femininum, dagegen Mufaṣṣal S. ١٢١ Z. 5—8 als فعل Masculinum ist. Umgekehrt behandelt der Muḫtaṣar عَسَى und كَادَ als Masculina, der Mufaṣṣal S. ١٢١ Z. 16 ff. als Feminina; indessen geht auch jener in dem Artikel كاد vom männlichen in das weibliche Geschlecht über: كَادَ موضوعٌ لمقاربة الفعل فُعِلَ او لم يُفْعَلْ فمجرّدةً تنبئُ عن نفى الفعل ومقرونةً بالجحد تنبئُ عن وقوع الفعل. Das sinnverwandte اوشك behandelt auch Mufaṣṣal S ١٢٢ vorl. Z. als Masculinum. Ebendaselbst S. ٥٩ Z. 17—20 finden sich zwei auffallende Beispiele des gelegentlichen Gegensatzes zwischen dem grammatischen Geschlechte eines Wortes und dem Geschlechte desselben als Theil einer bestimmten Begriffs- oder Wortklasse: اَلَّتِى männlich als اسم موصول, ذُو weiblich als كلمة oder لغة. Das Verbum كان endlich hat der Sprachgebrauch, wie es scheint, ausnahmslos zum Femininum gemacht; daher immer كان التامّة, كان الناقصة u. s. w.

I, 346, § 805. Das Genauere über das Geschlecht der Gattungs-Collectiva und der Quasi-Plurale, اسماء الجنس und اشباه الجمع, haben schon *Caspari*, 3. Aufl. S. 120, § 360, e, S. 121, § 308, 1, und *Wright* S. 154, § 290, e, S. 155, § 292, 1, kurz zusammengefasst. Vor Allem sind zu unterscheiden jene, welche Einheitsnomina auf ةٌ von sich bilden lassen, und diese, welche dies nicht thun. Die erstern, insofern sie nicht, wie طَرْفَآءُ[1], auf ein weibliches آءُ ausgehen, sind nach ihrer äussern Form ursprünglich Masculin-Singulare, werden aber mit Zugrundelegung des Begriffes der Gesammtheit oder Mehrheit von Einzeldingen oder Einzelwesen, الجماعة, auch als Feminina ge-

---

1) Unrichtig bei *Freytag* طَرْفَآءٌ, und n. unit. طَرْفَاةٌ statt طَرْفَآءَةٌ; s. Mufaṣṣal S. ٨٥ Z. 2 und den türk. Kâmûs.

braucht. Nach Al-Mubarrad bei Śaiḫzâde zu Baiḍâwî, Sur. 2 V. 65, antwortete Sîbawaihi auf eine Frage nach der Berechtigung der verschiedenen Lesarten in jenem Verse, welche البَقَر theils zum Masculinum theils zum Femininum machen: »Jedes Collectivum, جمع, welches weniger Buchstaben hat als sein Einheitswort, واحده, kann sowohl männlich als weiblich gebraucht werden, wie بَقَرٌ, نَخْلٌ und سَحَابٌ. Beim männlichen Geschlechte richtet man sich nach der äussern Form von جَمْع, beim weiblichen nach der von جَمَاعَة.« Andere Beispiele, Mufaṣṣal S. ٨٠ Z. 19 u. 20, S. ٨٢ vorl. Z., S. ٨٤ Z. 5—8, Anthol. grammat. S. ٤٣ vorl. Z., sind شَعِيرٌ, حَنْظَلٌ, بِطِّيخٌ, سَفَرْجَلٌ, تَمْرٌ, شَجَرٌ, بَنَانٌ, لَبِنٌ, سَفِينٌ, حَمَامٌ, شَآءٌ. Abulbaḳâ (Ref. 72, S. 367 Z. 26 ff.) zu Mufaṣṣal S. ٨٤ Z. 5—8: »Das (zu solchen Collectivwörtern gehörige) Adjectivum kann (nicht bloss, wie in den beiden von Zamaḫśarî angeführten Beispielen aus Sur. 54 V. 20 und Sur. 69 V. 7, im männlichen und weiblichen Singular, sondern) auch im gebrochenen und nichtgebrochenen (weiblichen) Plural stehen, wie السَّحَابَ الثِّقَالَ (Sur. 13 V. 13) und النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ (Sur. 50 V. 10)«. Nicht selten haben die einheimischen und unsere europäischen Lexikographen, durch solche Erscheinungen irregeführt, mit Umkehrung des richtigen Verhältnisses die Collectiva als gebrochene Plurale der Einheitsnomina dargestellt, wie *Freytag* u. d. WW. سَحَابَةٌ und شَاةٌ, wogegen *Lane* sie als »collective generic nouns« und »quasi-plural nouns« sorgfältig von den wirklichen »broken plurals« unterscheidet. Dass z. B. auch شَآءٌ ursprünglich männlicher Collectiv-Singular, شَاةٌ das davon abgeleitete synkopirte Einheitsnomen st. شَآءَةٌ ist, zeigt der Reim des Verses Jâḳût, II, S. ٤٠١ Z. 12: مَعَ الشَّآءِ المُغْبِ (st. المُغْبِ). Und so ist jedes solche ausschliesslich oder theilweise als Masculinum vorkommende Collectivum als die Quelle des Einheitswortes diesem grammatisch und lexikalisch voran-

zustellen. Obschon nun aber die einheimischen Grammatiker den Satz von dem Doppelgeschlechte dieser Collectiva in grösster Allgemeinheit aufstellen, so bemerkt man doch zwischen ihnen eine charakteristische Verschiedenheit. Je weiter sich nämlich das durch sie Bezeichnete über das bloss Massenhafte und Unorganische erhebt und je mehr seine einzelnen Theile von einander getrennte Individuen mit vegetabilischem oder animalischem Leben bilden oder als solche dargestellt werden, desto mehr neigt sich die Sprache dem Gebrauche des weiblichen Geschlechtes zu. Es wird sich schwerlich ein dem Mineralreiche angehörendes Collectivum dieser Art, mit Ausnahme von ذَهَبٌ und مِلْحٌ, auch als Femininum nachweisen lassen; näher schon liegt dieses Geschlecht den Dattelpalmen, »den Basen der Menschen« (Ḳazwînî, I, S. ٣٦٨ Z. 14), und den Wolken, den regen- und segenspendenden Seglerinnen der Lüfte, wie in den oben angeführten Koranstellen; noch häufiger erscheinen, abgesehen von der natürlichen Geschlechtsverschiedenheit, ganze Thiergattungen als weiblich, z. B. Rinder (s. oben) und Tauben, Jâḳût, II, S. ٧٣٤ Z. 7: الحمام الزراعبية, der türk. Ḳâmûs u. d. W. الخضراء: يقال حمامٌ خضراء اى دواجن; daneben aber auch als männlich Jâḳût, II, S. ٤٠٩ Z. 14: الحمام المنوّق: III, S. ٨٧٧ Z. 20: ظَلَّ حمامُها — يتفجّع. Weitere Ausführungen des ganzen Gegenstandes und genauere Bestimmungen im Einzelnen bleiben fortgesetzter Beobachtung überlassen.

I, 347, 10, Col. 1 »أَجَأ« schr. أَجَأٌ. Das aus einem Verse des Imrulḳais gefolgerte Femininggeschlecht dieses Eigennamens, wonach derselbe, wenigstens in der Prosa, nur unvollkommen abzuwandeln wäre, ist ausführlich widerlegt von Jâḳût, I, S. ١٣٣ Z. 13 — S. ١٣٦ Z. 5. — Z. 13 »أَرْنَبٌ« und ثَعْلَبٌ Z. 14 Col. 2 sind nur insofern Feminina, als sie, von weiblichen Individuen ihrer Gattung gebraucht, als grammatische Feminina behandelt werden können, wie ارنب, von einer Häsin, in der 11. Lokmanischen Fabel (s. *Rödiger*'s 2. Ausgabe) nach einigen Handschriften männlich, nach andern weiblich ist. Ueberdies scheint ihr grammatisches Geschlecht in der ältern Sprache auch da,

wo von der natürlichen Geschlechtsverschiedenheit abgesehen wurde, geschwankt zu haben; s. *Lane* unter den beiden Wörtern. Bei dem Hasen kam dazu der Volksglaube, er sei ein Jahr um das andere abwechselnd Männchen und Weibchen, Ḳazwînî, I, S. ٣٨٨ Z. 26 u. 27. Nach späterem Sprachgebrauche sind beide Wörter, schlechthin gebraucht, wie Hase und Fuchs bei uns, Masculina; so bei Ḳazwînî, I, S. ٣٨٨ u. ٣٨٩ und ٣٩١ u. ٣٩٢ in den betreffenden Artikeln; ebenso in Zamaḫšarî's Rauḍ al-aḫjâr, Dresd. morgenl. Hdschr. 404, Bl. 24 r. Z. 10 ff.: خرج اسد وذئب وثعلب فاصطادوا حمارً وحش وغزالا وارنبا فقال الاسد للذئب اقسمْ فقال الحمارُ للملك والغزالُ لى والارنبُ للثعلب فضرب (الاسدُ) رأسَ الذئب فقطع ثم قال للثعلب اقسم قال الحمارُ يتغدّى به الملك والغزالُ يتعشّى به والارنب يأكله بين ذلك. Auch in der darauf folgenden zweiten Thierfabel ist ثعلب immer Masculinum. *Bocthor:* »Lièvre, ارنب برّى« (Feldhase, wilder Hase). »Lapin, ارنب بلدى« (Ortshase, zahmer Hase). — Z. 10 Col. 2 »ثَعْبَانٌ« schr. ثُعْبَانٌ. Das Wort ist Sur. 7 V. 104 und Sur. 26 V. 31 und bei Ḳazwînî, I, S. ٤٠٣ in dem betreffenden Artikel Masculinum; auch steht es nicht in der von Wasîṭ al-naḥu S. ٢٣٥ u. ٢٣٦ gegebenen Liste der Feminina ohne äusseres Geschlechtszeichen. Wahrscheinlich also sollte ihm durch seine Aufnahme in dieses Verzeichniss nur dieselbe Fähigkeit zugeschrieben werden, wie dem ارنب und ثعلب. — Z. 14 »جَهَنَّمُ« und »حَضَاجِرُ« Z. 17 gehören streng genommen nicht hierher, da das erste als ein durch sich selbst determinirter (daher nie den Artikel annehmender) und nur unvollkommen abwandelbarer Eigenname sich schon dadurch als Femininum ausweist, und das zweite nicht »une forme masculine«, sondern, wie سَرَاوِيلُ, die Form und demzufolge das Geschlecht eines gebrochenen Plurals hat; s. Mufaṣṣal S. ١. Z. 4 u. 5. — L. Z. »*خَمْرٌ« geht schon bei Mutanabbî, ed. *Dieterici* S. ٧١٧ V. ٨, in das jetzt allgemein übliche

Masculingeschlecht über, während Wâḥidi in der Erklärung dieses Verses an dem ältern Feminingeschlechte festhält. — Anm. 1 Z. 1 u. 4 »سماعى« schr. سَمَاعِى; so richtig *Freytag*, aber auf der vorhergehenden Seite unrichtig »سماع Musica«, dasselbe Wort wie »سَمَاع Auditio«, in der Bedeutung von *ἀκρόαμα*. (*De Sacy* selbst lässt das Wort an der von *Freytag* angeführten Stelle ohne Lesezeichen.)

I, 348, Col. 1, Z. 7 »ذُكَاءٌ« schr. ذُكَاءُ, durch sich selbst determinirter und nur unvollkommen abwandelbarer Eigenname der Sonne; s. *Lane* u. d. W., wo in هٰذِهِ ذُكَاءُ طَالِعَةً zu lesen ist طَالِعَةً als Zustandsaccusativ (Mufaṣṣal S. ٢٨ Z. 2), da das undeterminirte طَالِعَةٌ nicht صفة des determinirten ذُكَاءُ sein kann. Die Vereinigung jener Eigenschaften kennzeichnet das Wort als Femininum der Form فُعَالُ, wie سُعَادُ; somit gilt von ihm dasselbe wie oben von جَهَنَّمُ. — Z. 15 »رِيحٌ« sollte wenigstens mit einem Asteriscus bezeichnet sein; s. *Lane* u. d. W. — Z. 16 »زَنْدٌ« ist in der Bedeutung »*os du bras*« regelmässig Masculinum, daher الزند الاعلى und الزند الاسفل Ḳazwînî, I, S. ٣٤. Z. 12 ff.; »but improperly made fem.« *Lane* nach Muṭarrizî's Muġrib. Auch in der Bedeutung: Reibeholz zum Feueranzünden, wird das Wort, insofern man es von dem obern der beiden dazu nöthigen Stücke allein oder von diesem und dem untern gemeinschaftlich gebraucht, als Masculinum behandelt. Der türk. Ḳâmûs: »Das obere Stück ist gleichsam das männliche, das untere das weibliche; indem die Beduinen das eine an dem andern reiben, bringen sie Feuer zu Wege. Das obere nennen sie زَنْدٌ, das untere زَنْدَةٌ. Beide zusammen werden nicht زَنْدَتَانِ, sondern, indem man das männliche überwiegen lässt, زَنْدَانِ genannt.« — Z. 18 »سَرَاوِيلُ« s. oben die Anm. zu خَضَاجِرُ. —

Z. 19 »سَقَرٌ« schr. سَقَرُ, wie S. 405 Z. 4 u. 5; gehört in die Kategorie von جَهَنَّمُ und ذُكَاءُ. Ebenso شَعُوبُ vorl. Z.; s. diese Berichte vom J. 1866, S. 289 Z. 18 u. 19 m. d. Anm. — Col. 2 Z. 2 »صبا *vent du matin*« schr. صَبًا, *vent d'est.* — Z. 3 »ضَبُعٌ« ursprünglich, wie Hyäne bei uns, Femininum für beide Geschlechter. Der türk. Ḳâmûs: »Der (arab.) Commentator sagt: Regelmässig ordnet man (bei Zusammenfassung des männlichen und des weiblichen Geschlechts unter einen gemeinschaftlichen Ausdruck) das weibliche Geschlecht dem männlichen unter (indem man jenes unter diesem mit begreift); nur in zwei Fällen kehrt man dieses Verhältniss um: erstens bei Zeitbestimmungen, indem man die Tage den Nächten unterordnet (nach altarabischer Weise z. B. sagt: سافرنا ثنتين, d. h. ليلتين, wir reisten zwei Nächte, statt يومين, zwei Tage), zweitens in der Anwendung des Wortes ضَبُعٌ, unter welchem man das nur für die männliche Hyäne geltende ضِبْعَانٌ zugleich mit begreift. Sagt man daher schlechthin ضَبُع ohne nähere Bestimmung, so umfasst dieser Ausdruck sowohl das männliche als das weibliche Geschlecht.« Späterhin war das Wort allgemeinhin Masculinum, in Beziehung auf eine weibliche Hyäne aber auch Femininum, wie bei Ḳazwînî, I, S. ٣٩٨ Z. 8 ff. Wie bei ارنب, hängt dieses Schwanken des grammatischen Geschlechtes wohl auch mit dem Umstande zusammen, dass der Volksglaube (a. a. O. Z. 12 u. 13) die Hyäne zu einem Zwitter machte, der jährlich das Geschlecht wechsle. — Z. 6 »طَاغُوتٌ« ist an und für sich ebenso Masculinum, wie die übrigen aus dem Aramäischen entlehnten Wörter dieser Form (s. diese Berichte v. J. 1866 S. 308—310), und so bei Baiḍâwî zu Sur. 39 V. 19; aber als Collectivwort für Aftergötter, dämonische und menschliche Beförderer der Abgötterei und darauf abzielende Dinge und Einrichtungen kann es nach allgemeiner Analogie auch als Femininum behandelt werden. Und dasselbe könnte dem Sinne nach bei Beziehung des Wortes auf einen weiblichen Götzen geschehen. — Z. 9 »عَضَدٌ« schr. عَضُدٌ. — Z. 10 »*عَنْكَبُوتٌ« s. diese Berichte v. J. 1866 S. 307 Z. 16. —

Z. 15 »فِرْدَوْسٌ« ist in der Bedeutung »*parc*« Masculinum, aber in der besondern Anwendung auf das himmlische Paradies, الجنّة, Sur. 23 V. 11, Femininum; s. Baiḍâwî zu d. St., Jâkût, III, S. ٨٦٢ Z. 14 u. 15, *Sachau*'s Ǵawâlîkî S. ١٠٩ Z. 13 ff. — Z. 17 »*vent d'ouest*« schr. *vent d'est*. — Z. 18 »قَدَمٌ« auch Masculinum; s. diese Berichte vom J. 1869, S. 178 Z. 19 ff. — L. Z. »كَفٌّ« schon bei Mutanabbî S. ١٧٥ V. ٣٩ كَفًّا خاتبًا und S. ١٨٩ V. ٣٤ كَفُّهُ اليَمِينُ, wie das Versmass statt كَفُّهُ اليُمْنَى fordert (s. S. ٨٥٧ Col. 3); ebenso ist das Wort Masculinum S. ٢٩٩ Z. 5 u. 6 in Wâḥidî's Commentar zu einem Verse, in dem Mutanabbî selbst es noch als Femininum gebraucht; Ḳoṭrob, Carmen de vocibus tergeminis, ed. *Vilmar*, S. 29 vorl. Z. بِكَفِّهِ المُخَضَّب; Lâmîjah S. ١٣ Z. 11 (2. Ausg. S. ٢٠ Z. 2) طَفْلٌ كَفُّهُ فهو طَفْلٌ اى رَخْصٌ ناعمٌ; Jâkût, III, S. ٩١٠ Z. 9: وما خيرُ كَفٍّ لا يَنُوءُ بساعدٍ, wo man nach dem Vorstehenden nicht nöthig hat تنوء zu schreiben.

I, 349, Col. 1, Z. 1 »لَظًى« so, mit Nunation, als Infinitiv von لَظِيَ und als concretes n. gen., »*ardeur du feu*«, ist das Wort Masculinum; Femininum ist das zur Kategorie von جَهَنَّمُ und سَقَرُ gehörige لَظَى Sur. 70 V. 15. — Z. 5 »*مُوسَى *rasoir*«. Ableitung, Form und ursprüngliches Geschlecht sind streitig; s. d. türk. Ḳâmûs unter den Stämmen موس und وسى. Nach Al-Farrâ ist das Wort ein فُعْلَى von مَاسَ, demnach von Haus aus unvollkommen abwandelbares Femininum; aber es giebt kein anderes Wort dieser Form, das Name eines Werkzeugs wäre, und der Gebrauch des Wortes als Masculinum müsste bei dieser Ableitung für eine eigenthümliche Verirrung des Sprachgefühls angesehen werden. Baṣrische Grammatiker dagegen halten es für ein مُفْعَلٌ von أَوْسَى, d. h. ein voll abwandelbares, ursprünglich

männliches n. instrum., das wie سكين, فأس und ähnliche Wörter nur kraft des allgemeinen Gattungsbegriffes آلة auch als Femininum erscheint. Das daraus verkürzte موس der Gemeinsprache, Plur. أمواس, ist Masculinum; s. *Bocthor* unter Rasoir, Canif, Couteau und Morfil. — Z. 9 »*hauts de chausse*« schr. *caleçon*. — Z. 11 »*espèce humaine*« schr. *être humain, êtres humains;* denn nur in dieser individuellen Beziehung wird بشر von einem oder mehreren männlichen oder weiblichen Wesen gebraucht; s. *Lane*. — Z. 13 »*sauterelle*« schr. *sauterelles*, nach allgemeinem Sprachgebrauche n. collect. ohne Geschlechtsunterschied, mit dem n. unit. جرادة, *sauterelle*. Das dialektisch für eine männliche Heuschrecke gebrauchte جراد ist natürlich nur Masculinum; s. *Lane*. — Z. 16 »حانوت« s. diese Berichte v. J. 1866, S. 308 u. 309. — L. Z. »*poignard*« schr. *couteau*. — Col. 2 Z. 1 »*vent frais du matin*« schr. *souffle d'air doux et agréable*. Als Infinitiv von نسم ist نسيم Masculinum, in der bemerkten concreten Bedeutung zunächst ebenfalls; so Makkarî, I, S. ٣٠٣ Z. 15, II, S. ١٧٤ drittl. Z., S. ٢١١ Z. 17, S. ٦٢٢ Z. 5 v. u., und in einem vom türk. Kâmûs unter النسيم angeführten Halbverse: نسيمَ الصبا بَلِّغْ سَلامي اليهم »Hauch des Ostwindes, bringe meinen Gruss zu ihnen!« — Femininum wird es, wie حرور, سموم u. s. w., durch seine Stellung unter den Gattungsbegriff ريح. — Z. 9 »سلطان *pouvoir*«. Nicht, wie auch *Ewald*, Gramm. crit. I, S. 174 Z. 8 u. 9 meint, in dieser ursprünglichen abstracten, sondern in concreter persönlicher Bedeutung ist das Wort gen. comm. Vom allgemein sprachlichen Standpunkte aus ist das Nächstliegende die Annahme *Caspari*'s und *Wright*'s, dass der Begriff »Herrschaft« gleicherweise auf einen Herrscher wie auf eine Herrscherin übergetragen worden sei; aber dem steht die bestimmte Aussage der Quellenwerke entgegen.

Der Ḳâmûs giebt das Feminingeschlecht ausdrücklich für die Bedeutung Regent, Oberherr, Herrscher an und erklärt dies so: sulṭân sei eigentlich der Plural von saliṭ, Olivenöl, und deswegen auf die Person des Herrschers übergetragen, weil derselbe so, wie die von Olivenöl genährte Flamme zur Erleuchtung diene, das von ihm beherrschte Land durch die Flamme seiner Gerechtigkeit, strengen Zucht und sorgsamen Verwaltung erleuchten solle. Oder das Feminingeschlecht komme davon her, dass dem Worte in dieser persönlichen Anwendung der Begriff حُجَّة, beweiskräftige Autorität, zu Grunde liege. Bisweilen jedoch werde es mit Rücksicht auf das männliche Geschlecht des Herrschers auch als Masculinum gebraucht. — Nach selbstverständlicher Abweisung der aberwitzigen ersten Erklärung wird uns nichts übrig bleiben als die Annahme, wenn nicht der wörtlichen Fassung, doch des Grundgedankens der zweiten. — Z. 10 »سِلْم *paix*«, auch سَلْم, an sich Masculinum, folgt nach dem türk. Ḳâmûs als Femininum dem gewöhnlichen Geschlechte seines Gegentheils »حَرْب *guerre*« S. 347 Col. 2. Ebenso das gleichbedeutende صُلْح *paix*, wie Z. 17 nach den Quellenwerken mit *Caspari* und *Wright* statt »صَلَاح *vertu*« zu schreiben ist. — Im Allgemeinen habe ich zu diesen beiden Verzeichnissen zu bemerken:

1) Sie sind, wie schon das Vorstehende zeigt, weder wissenschaftlich genau, noch vollständig. Um das Erstere zu sein, müssten sie namentlich die Angaben der einheimischen Sprachgelehrten über den häufigern Gebrauch des einen oder des andern Geschlechtes bei den Wörtern gen. comm., über die Verschiedenheit des Geschlechtes eines und desselben Wortes in verschiedenen Bedeutungen u. s. w. berücksichtigen; in der zweiten Beziehung vermisst man eine Menge hierher gehöriger, in dem ähnlichen Verzeichnisse Wasiṭ al-naḥu S. ٢٣٥ u. ٢٣٦ aufgeführter Wörter, wiewohl auch dieses Verzeichniss einer wissenschaftlichen Sichtung ebenso sehr bedarf, wie die beiden Tabellen bei *de Sacy*. Weder hier noch da findet man das Femininum طِبَاع,

Natur, Naturell; s. diese Berichte vom J. 1867, S. 208 Z. 17 u. 19 (dazu noch *Flügel*'s Fihrist, S. ۱۱۹ Z. 22 u. 23, und *Dozy*'s Lettre à M. Fleischer, S. 87 Z. 12 ff.) und die Wörter gen. comm. قَوْمٌ, رَهْطٌ und نَفَرٌ, über die und derengleichen Ǵauharî zu dem ersten bemerkt: »ḳaumᵘⁿ wird als Masc. und als Fem. gebraucht; denn die Collectivnomina (اسماء الجموع), denen nicht ein von ihnen selbst gebildetes Einzelwort zur Seite steht, werden, wenn sie menschlichen Wesen (آدميّين) angehören, als Masc. und auch als Fem. gebraucht, wie رَهْطٌ, نَفَرٌ und قَوْمٌ. Gott spricht (Sur. 6 V. 66) وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ, aber auch (Sur. 22 V. 43) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ لُوطٍ.« Daher neben dem von Baiḍâwî zu Sur. 26 V. 105 angeführten weiblichen Verkleinerungsworte قُوَيْمَةٌ das männliche قُوَيْمٌ, Mufaṣṣal S. ۸۷ vorl. Z., mit رُهَيْطٌ und نُفَيْرٌ, ebend. l. Z.

2) Die spätere Sprache verwandelt alte Masculina in Feminina; s. meine Diss. de gloss. Habicht. S. 45, Anm., wozu ich hier noch bemerke, dass بَطْنٌ schon nach Abû ʿObaidah bei Ǵauharî ein mundartliches Femininum ist; ferner فَمٌ als Femin. bei Maḳḳarî, II, S. ۲٥۷ Z. 19; desgleichen مَرْكَبٌ — mit Anlehnung an das Geschlecht von سَفِينَةٌ und فُلْكٌ — oft in der Tausend und Einen Nacht, aber auch bei Ḳazwînî, S. ۱۳۰ Z. 2 u. 3, und Bibl. arabo-sic. S. ۳۴۰ Z. 1, wo *Amari* nicht nöthig hatte wegen des weiblichen ها ein مراكب statt مركب zu vermuthen. Aber andererseits werden alte Feminina in Masculina verwandelt, — wie عَضُد, كَتِف, كَرِش, Ḳazwînî, I, S. ۳۴۰ Z. 4 u. 5, 8 u. 9, S. ۳۴۱ Z. 13 ff., S. ۳۷۹ Z. 11, بير (بئر), *Tantavy*, Traité de la l. ar. vulg., préf. S. XXIV Z. 2, — und Wörter gen. comm.

vorzugsweise als Masculina gebraucht, wie ذِئبٌ, Ḳazwini, I, S. ٣٤٨ drittl. Z. ff.; oder Wörter beider Klassen werden zur äussern Bezeichnung des Femininggeschlechtes noch mit der Endung ـَةٌ versehen, wie سِنَّةٌ Zahn, قِدْرَةٌ Kochtopf, *Bocthor* unter Dent und Marmite. Diese Geschlechtsveränderungen bilden in der Geschichte der Sprache ein wichtiges Capitel, das eine besondere Behandlung verdient.

I, 350, § 810 »Les adjectifs verbaux de la même forme (أَفْعَلُ), ayant la signification comparative ou superlative, prennent au féminin la forme فُعْلَى.« Die Worte »comparative ou« sind zu streichen und das »superlative« ist näher zu bestimmen; denn als Comparativ, der an und für sich nie determinirt ist, und als indeterminirter Superlativ bleibt أَفْعَلُ im Femininum, wie im Dualis und Pluralis beider Geschlechter, stets unverändert. »كُبْرَى *plus grande*«, »صُغْرَى *plus petite*«, weiter كُبْرَيَانِ *deux plus grandes*, كُبْرَيَاتٌ und كُبَرٌ *trois &c. plus grandes*, sind so nicht arabisch; erst die Determination durch den Artikel oder durch Anziehung eines determinirten Genitivs giebt ihnen die richtige Stellung und Bedeutung als relative Superlative: الْكُبْرَى *la plus grande*, كُبْرَى الْمُدُنِ *la plus grande des villes*, الْكُبْرَيَانِ *les deux plus grandes* u. s. w.; s. *de Sacy* selbst, II, S. 302 ff. Dass unter den Adjectiven dieser Formklasse allein آخَرُ in indeterminirtem Zustande von jener Unveränderlichkeit ausgenommen ist und ohne den Artikel wie mit demselben أُخْرَى, أُخْرَيَانِ, أُخْرَيَاتٌ, أُخَرُ u. s. w. abgewandelt wird, kommt daher, dass es nur die Form, aber nicht die Bedeutung eines Elativs hat und daher auch kein comparatives مِنْ regiert; s. Mufaṣṣal S. ١٠٣ Z. 6—9 und *Lane* u. d. W.

1, 351, 2 »ou أوّل« d. h. zunächst وَوْأَل, wie der türk. Ḳâmûs schreibt, ebenfalls vom Stamme وأل, gleichbedeutend mit آل, أول, vorausgehen. Von diesem letztern abgeleitet, wäre das Wort ursprünglich أأوَل, أأْوَل (s. *Lane* unter آل S. 126 Col. 1 u. 2), woraus sich aber der Plural أوائل nicht so zwanglos ergiebt wie aus أوأل. Die angenommene Grundform وَوْأَل ist jedenfalls abzuweisen. Dem türk. Ḳâmûs zufolge soll sie nach dem Schema فوعل gebildet sein; aber woher käme dem Worte dann die Abwandlungsform, Femininbildung, Bedeutung und Rection eines Elativs? Noch abenteuerlicher ist die Annahme eines ursprünglichen ووّل von einem weder vorhandenen noch möglichen Stamme وول, so dass jenes ووّل aus وَوْوَل zusammengezogen, dann aber zur Erleichterung der Aussprache in أوّل verwandelt wäre. Daher ein Artikel im türk. Ḳâmûs zwischen الهبيل und الويل: »al-âwwal, mit Fatḥ des Hamzah und des verdoppelten w, ist, wie unter dem Stamme waâla ausgeführt wurde, das Gegentheil von al-âḥir. Obgleich die Lexikographen das Wort dort eingetragen haben, weisen wir doch, weil es (angeblich) eigentlich an dieser Stelle aufzuführen ist, hier darauf hin. Die Grammatiker sagen: Die Urform von âwâ'il, Plural von âwwal, war âwâwil; da aber in diesem Worte zwei durch ein â getrennte w auszusprechen waren und das zweite von ihnen unmittelbar vor dem letzten Buchstaben nur schwach tönte, auch das Wort in dieser Pluralform etwas Schwerfälliges hatte, so verwandelte man das schwache wâw in hamzah und sprach âwâ'il, bisweilen auch durch Umkehrung (der letzten Sylbe) âwâlî. — Der Vf. (Fîrûzâbâdî) scheint von der Voraussetzung auszugehen, die Urform von âwwal sei wawwal.« Der türkische Bearbeiter hätte hinzusetzen können, dass bei Annahme einer Urform wawwal nach dem Schema fau'al schon jenes »âwâwil« aus einem noch ursprünglichern wawâwil abgeschwächt sein müsste. — Z. 18 »رَسُول *envoyé*, féminin رَسُولَة«.

diese auch von *Caspari*, 3. Ausg. S. 124 Z. 8, und *Wright*, I, S. 159 Z. 5 aufgenommene Femininform ist weder alt- noch neuarabisch, wie denn auch die ihr zu Grunde liegende Voraussetzung, رَسُول sei das Passivparticipium von einem mit أَرْسَلَ gleichbedeutenden رَسَلَ, irrig ist. Einheimische Sprachgelehrte meinen, es sei ein ursprünglicher Infinitiv der Form فَعُول, wie قَبُول, von einem ungebräuchlichen رَسَلَ: Botschaft bringen. Gewiss aber ist die concret-sächliche Bedeutung Botschaft, nuntius, nuntium (s. Jâkût, III, S. ٢٢٩ Z. 18, S. ٦٧٣ Z. 5, S. ٨٣٧ Z. 17); daraus erst entwickelte sich das concret-persönliche, nach der Weise ursprünglicher Infinitive und Infinitivnomina in beiden Geschlechtern (möglicherweise auch in allen drei Numeris) unveränderliche Bote und Botin, nuntius und nuntia; s. d. türk. Ķâmûs und *Lane*. — Z. 18—21 »ayant la signification neutre ou active, ils sont du genre commun, si le substantif auquel ils se rapportent est exprimé« u. s. w. Dieser Satz bedarf genauerer Bestimmung. Mögen diese Faʿûl-Formen mit neutraler oder activer Bedeutung einem weiblichen Singular-Hauptworte als Adjectiva beigeordnet, oder das Prädicat eines solchen oder eines weiblichen Singular-Pronomens sein, oder in anderer Weise von einem solchen abhängen: immer behalten sie ihre Form unverändert bei. Wie man sagt امرأةٌ صَبورٌ und الامرأةُ صَبورٌ, so auch كانت صَبوراً, رأيتها صَبوراً, und هِيَ صَبورٌ, weil das vorhergehende Feminin-Pronomen und Verbum eine äussere Geschlechtsbezeichnung für صبور unnöthig macht. Dasselbe gilt von den Faʿîl-Formen mit passiver Bedeutung (Z. 24 ff.). Vgl. Alfijah S. ٣٢١ Z. 4 und 9—13, Mufaṣṣal S. ٨٣ Z. 16—19. Abulbaķâ, Ref. 72, S. 365 Z. 10 ff. zur letztern Stelle: »Man sagt رَجُلٌ صَبورٌ وشَكورٌ und امرأةٌ صَبورٌ وشَكورٌ. Ebenso sagen die Araber امرأةٌ معْطارٌ von einer Frau die für ihre Person starken Gebrauch von Wohlgerüchen macht, امرأةٌ مِذْكارٌ von einer Frau die gewöhnlich männliche, und امرأةٌ مِئْناثٌ von einer Frau die gewöhnlich weibliche Kinder zur Welt bringt.

Sie sagen ferner امرأةٌ جَرِيحٌ und امرأةٌ قَتِيلٌ (= مَجْرُوحَةٌ und مَقْتُولَةٌ). Wenn also diese Beschaffenheitswörter sich auf das Femininum stützen, dessen Beschaffenheit sie bezeichnen, so hängen ihnen die Araber kein ـَة an; ist aber dieses Femininum (in Substantiv- oder in Pronominalform) gar nicht genannt, so lassen sie zur Vermeidung von Ungewissheit jenes ةً antreten, wie z. B. رأيتُ قتيلةً بنى فلانٍ, رأيتُ معْطارةً, رأيتُ صبورةً. Das ist der Sinn der Worte ما جرى على الاسم (Mufaṣṣal S. ٨٣ Z. 16 u. 17), d. h. so oft dem Beschaffenheitsworte das Femininum, worauf es sich bezieht, vorausgeht.«

1, 352, 1 »فَعَالَةٌ, فَعَالَةٌ«. Wörter dieser Formen sind keine ursprünglichen »adjectifs verbaux«, sondern Infinitive, die, wie عَدْلٌ und viele andere, zur Sinnverstärkung als concrete Eigenschaftswörter unverändert auf beide Geschlechter und alle drei Numeri bezogen werden. — Z. 4 »مِفْعَلٌ«. Wenn ein Substantivum dieser Form in uneigentlicher Anwendung zu intensiver Eigenschaftsbezeichnung neben der Masculin- auch die Femininform hat, so ist dies der für die Bedeutung gleichgültige Formenwechsel von مِفْعَلٌ und مِفْعَلَةٌ im eigentlichen Sinne von Werkzeugen und Gefässen (1, 306, § 691; 323, § 744), also wesentlich verschieden von der Verwandlung eines ursprünglichen männlichen Eigenschaftswortes durch Anhängung der Femininendung in ein weibliches, und jenes مِفْعَلَةٌ ist das schon Z. 2 unter den »adjectifs verbaux du genre commun« aufgeführte.

1, 353, 13 »نُفَقَآءُ« spr. نَافِقَآءُ; s. 345, 4. — Z. 25 »Le duel de بِنْتٌ — est اِبْنَتَانِ«, aber auch mit Beibehaltung der Singularform بِنْتَانِ, wie neben بَنَوِيٌّ, dem gemeinschaftlichen Relativwort für اِبْنٌ und اِبْنَةٌ oder بِنْتٌ, ein besonders von بِنْتٌ gebildetes بِنْتِيٌّ besteht; s. 1, 336, 20—22.

I, 354, 6 »مُعَجَّح« schr. auch bei *Caspari*, 3. Aufl. S. 126 Z. 6, und bei *Wright*, I, S. 161 Z. 14, مُعَجَّح, wie Wasiṭ al-naḥu S. ٢٥. Z. 3, entsprechend dem Infinitiv تعجيج, Mufaṣṣal S. ٧٩ Z. 4, und der Form des entgegengesetzten مُكَسَّر. — Z. 9 »أَلتَّكْسِيرِ« schr. تَكْسِيرِ in Uebereinstimmung mit den vorhergehenden Indeterminationen.

I, 355, § 827. Der Haupttheil der hier nur angedeuteten »exceptions«, die nicht so unbedeutend und selbstverständlich sind, wie *de Sacy*'s Worte besagen, findet sich schon bei *Wright*, I, S. 162 u. 163. Zur Vervollständigung diene folgender Auszug des Wesentlichen von Abulbaḳâ's Commentar zu dem, den Inhalt von §§ 826, 828 u. 828 kurz zusammenfassenden Abschnitte des Mufaṣṣal S. ٧٧ Z. 9—19 (Ref. 72, S. 323 Z. 6 ff.): »1) Was die dreiconsonantigen weiblichen Nomina der Form فَعْلَة wie قَصْعَة und جَفْنَة betrifft, so giebt man dem zweiten Consonanten derselben, wenn sie, wie die ebengenannten, Substantiva sind, im regelmässigen Plural immer ein a. Es scheint, dass die Araber dadurch das Substantivum von dem Adjectivum unterscheiden wollten; denn während sie, wie gesagt, den zweiten Consonanten eines Substantivums in diesem Falle mit a aussprechen und z. B. von تَمْرَة sagen تَمَرَات, lassen sie denselben von einem Adjectivum ohne Vocal und sagen جَوَارٍ خَدْلَاتٌ und حَالَاتٌ سَهْلَاتٌ von [1]) جَارِيَةٌ خَدْلَةٌ und حَالٌ سَهْلَةٌ. Den zweiten Stammconsonanten eines Substantivums dieser Form im Plural ohne Vocal zu lassen, ist nur im Falle des Verszwanges gestattet, wie Ḏu 'l-rummah sagt:

أَتَتْ[2]) ذِكَرٌ عَوَّدْنَ أَحْشَآءَ قَلْبِهِ　　خُفُوقًا[3]) وَرَفْصَاتُ[4]) ٱلْهَوَى فِى ٱلْمَفَاصِلِ

---

1) Die Hdschr. hat جدلات und جدلة. 2) Die Hdschr. أبت.

3) Ein in dieser Bedeutung von den Quellenwerken nicht anerkannter Infinitiv. Wollte man خُفُوقًا lesen, so müsste man dem عَوَّدْنَ die Bedeutung von أَعَدْنَ aufdrängen: »Die sein Herz wieder voll unruhiger Bewegung machten.« 4) S. *Lane* u. d. W.

»Es kamen Erinnerungen, die das Innerste seines Herzens an unruhige Bewegung gewöhnten, während ihm die von der Leidenschaft erzeugte Abspannung in den Gliedern lag.«

Und ein Anderer: [1] او تستريح النفس من زفْراتها, »oder die Seele ruht aus von ihren Seufzern.« Nach einer abweichenden Angabe ist dieses substantivische فَعَلات eine mundartliche (auch der Prosa angehörige) Wortform. 2) Hat der erste Consonant ein u, wie in ظُلْمة, غُرْفة, رُكْبة, so giebt man dem zweiten Consonanten im Plural denselben Vocal und sagt ظُلُمات, غُرُفات, رُكُبات, entsprechend der Verdopplung des a in فَعَلات von فَعْلة. Andere sprechen den zweiten Consonanten auch mit a aus und sagen ظُلَمات, غُرَفات, رُكَبات.

فلمّا رأونا باديًا رُكَباتُنا ‎ ‎ ‎ على مَوْطِنٍ لا يَخْلِطُ الجِدَّ بالهَزْلِ

»Da sie uns nun auf einer Stätte, die dem Ernste keinen Scherz beimischt (d. h. dem Schlachtfelde), mit entblössten Knieen erscheinen sahen« u. s. w.

In diesem Verse ist die überlieferte Lesart rukabâtu-nâ mit a des zweiten Consonanten; aber das Häufigere ist die Aussprache mit u. Diese bezweckt Vocalharmonie, jene Abminderung des Vocalgewichtes [2]). Hier aber ist es auch (selbst in Prosa) gestattet, den zweiten Consonanten vocallos zu lassen und zu sagen ظُلْمات, غُرْفات, رُكْبات, ebenfalls um die Schwere des u zu erleichtern, wie die Araber statt رُسُل sagen رُسْل; denn da sie schon ein u in Wörtern wie عَضُد wegen seiner Schwere gern unterdrücken und dafür عَضْد sagen, so sind natürlich zwei u, wie in رُسُل, für ihr Gefühl noch schwerer. In Wörtern dieser

1) S. *Lane* unter زَفْرَة, wo das فتستريح das jambische Versmass bezeugt.

2) a gilt für leichter als i, i für leichter als u.

Form von Reduplicationsstämmen, wie in جُدَدات und سُرَّات, bleibt der zweite Consonant vocallos; denn da die Araber den zweiten und dritten Consonanten wegen ihrer Identität schon im Singular durch Taśdîd vereinigt haben, so machen sie dies im Plural nicht wieder rückgängig; jedoch können sie die gebrochenen Plurale جُدَد und سُرَر statt der regelmässigen gebrauchen. — 3) Was Plurale dieser Art mit i des ersten Consonanten betrifft, wie كِسْرَة und سِدْرَة, so giebt man dem zweiten Consonanten im Plural ebenfalls i: كِسِرات und سِدِرات; doch kommt dies nicht so häufig vor, wie die Verdopplung des u in ظُلُمات und غُرُفات; denn zwei i kommen in einem Worte dieser Art überhaupt seltener zusammen als zwei u. So giebt es nur wenige Wörter wie إِبِل und إِطِل, dagegen viele wie جُنُب und طُنُب. Andere sprechen den zweiten Consonanten, wie in ظُلَمات u. s. w., mit a aus und sagen كِسَرات und سِدَرات. Auch hier bezweckt die Aussprache mit i Vocalharmonie, die mit a Abminderung des Vocalgewichts. Noch Andere stossen das zweite i zu demselben Zwecke ganz aus und sagen كِسْرات und سِدْرات, wie man إِبْل sagt statt إِبِل und كِتْف statt كَتِف [1]. — 4) Ist der zweite Consonant solcher Feminina ein schwacher und gehen sie dabei nach der Form فَعْلَة, wie جَوْزَة und عَيْبَة, so lässt man jenen Consonanten auch im Plural ohne Vocal und sagt daher جَوْزات und عَيْبات. So (Sur. 24 V. 57) ثَلٰثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ und (Sur. 42 V. 21) فِي رَوْضَاتِ ٱلْجَنَّاتِ. Hier sagen die Araber also nicht جَوَزات oder بَيَضات, wie جَفَنات und تَمَرات, damit, wie es scheint, dieses ăwă und ăjă nicht (der Analogie gemäss)

[1] Die Hdschr. كِتِف, was aber keine beglaubigte Form ist.

in â zusammenfliesse, so dass es dann hiesse جَارَات und بَاضَات, somit aber der Pluralis von فَعْلَة gleichlautend würde dem von (ursprünglichem) فَعَلَة, wie دَارَات, Pl. von دَارَة st. دَوَرَة, und قَامَات, Pl. von قَامَة st. قَوَمَة. Doch sagen einige Araber wirklich جَوَزَات und بَيَضَات mit a nach w und j, ohne jene Zusammenziehung eintreten zu lassen, weil dieses a nur zufällig ist, wie das i und u nach w in لَوِ ٱسْتَقَامُوا (Sur. 72 V. 16) und اشْتَرَوُا ٱلضَّلَالَةَ (Sur. 2 V. 170), wo man lăwĭ auch nicht in lâ noch răwŭ in râ zusammenzieht. Die bemerkte Aussprache gehört der Mundart des Stammes Huḏail an. Der Dichter sagt:

اخو بَيَضاتٍ رائحٌ متأوِّبٌ رفيقٌ [1]) مَسحُ المنكبَيْنِ سَبوحُ

»Ein Eier hütender (Strauss), der Abends davongeht, aber in der Nacht wiederkommt, schmächtig, mit flachen Schulterblättern, wogenden Laufes dahinschiessend.« Aber dies kommt selten vor; grösstentheils folgen die Araber der ersterwähnten Aussprache. — 5) Die Feminina der Formen فِعْلَة und فُعْلَة mit î und û behalten im Plural, wie die mit au und ai, den zweiten Consonanten ohne Vocal, wie دِيمَات [2]) und دُولَات von دِيمَة und دُولَة. — 6) In den Wörtern mit schwachem dritten Consonanten, wie غَدْوَة (n. vicis von غَدَا) und قَرْيَة, giebt man dem zweiten, nach Analogie der Wörter mit starkem dritten Consonanten, den entsprechenden Vocal: غَدَوَات und قَرَيَات [3]), weil hier der

---

1) Die Hdschr. hat رفيق.

2) Dieser pl. san., den auch *Lane* nicht hat, steht in dem Verse bei Jâķût, III, S. ٨١٥ Z. 3.

3) Auch dieser pl. san. ist in den Wörterbüchern nachzutragen. Er kommt oft als pl. pauc. vor, z. B. bei Baiḍâwî zu Sur. 9 V. 71 (I, 393, 11 meiner Ausg. falsch قُرَيَات), Nawawî ed. *Wüstenfeld*, ٥٢٨, 15, Jâķût, III, ١٠٩, 9, ٢٨٧, 21, IV, ٣٤٩, 19.

schwache Consonant durch das â nach ihm vor Auflösung geschützt ist; denn verwandelte man hier ăw und ăj in â, so müsste man von den zwei dann zusammenkommenden â eins ausstossen, hierdurch aber würden Plurale (غَدَات und قَرَات) entstehen, die den Singularen der Form فَعَلَة (von Stämmen mit schwachem dritten Consonanten), wie قَنَاة st. قَنَوَة und فَتَاة st. فَتَيَة, ganz gleichlautend wären. — 7) In den Pluralen auf ât von Adjectiven der Form فَعْلَة bleibt, wie oben bemerkt, zum Unterschiede zwischen Substantivum und Adjectivum der Mittelconsonant vocallos, wie in عَبْلَات und خَدْلَات [1]. Für das unregelmässige لَجَبَات von لَجْبَة giebt es zwei Erklärungen: 1) dass einige Araber schon im Singular شَاةٌ لَجَبَةٌ st. لَجْبَة sagten, — d. h. ein Schaf dessen Milch zurückgetreten und nur in geringem Masse vorhanden ist, — und dass dann alle andern diese Aussprache für den Plural von jenen angenommen haben; 2) dass لَجْبَة eigentlich ein Substantivum ist, das man wie ein Adjectivum gebraucht, dessen Plural man aber aus Rücksicht auf die ursprüngliche Natur des Wortes mit bewegtem Mittelconsonanten ausspricht. Ebenso ist رَبْعَة ursprünglich ein Substantivum, wie daraus erhellt, dass es in Verbindung mit einem Masculinum wie mit einem Femininum sein ةَ behält: رَجُلٌ رَبْعَةٌ, wie اِمْرَأَةٌ رَبْعَةٌ. Aehnlich sagt man رِجَالٌ خَمْسَةٌ, wo خمسة ebenfalls ein dem Masculinplural adjectivisch beigeordnetes Substantivum ist [2], wie die Araber überhaupt Substantiva oft gebrauchen, um dadurch die Vorstellung gewisser Beschaffenheiten oder Eigenschaften (abgetrennt von ihren Trägern) hervor-

1) So hier in der Hdschr. richtig.

2) كما يقال رجال خمسة وخمسة اسم وُصف به المذكّر. Vgl. diese Berichte v. J. 1862 S. 40 f.

zurufen, z. B. لَيْلَةٌ غَمٌّ, soviel als لَيْلَةٌ مُظْلِمَةٌ [1]), مَرْأَةٌ كَلْبَةٌ, soviel als مَرْأَةٌ دَنِيَّةٌ. Wäre رَبْعَةٌ ursprünglich Adjectivum, so würde man zur Bezeichnung des Geschlechtsunterschiedes sagen رَجُلٌ رَبْعٌ und مَرْأَةٌ رَبْعَةٌ, wie رَجُلٌ عَالِمٌ und مَرْأَةٌ عَالِمَةٌ. Einen Zweig des Stammes Kuraiš nannte man ٱلْعَبَلَاتُ vom Namen ihrer Stammmutter عَبْلَةُ; denn wenn ein ursprüngliches Adjectivum als Substantivum gebraucht wird, so tritt es dadurch aus seiner Wortklasse heraus und bildet seinen Plural nach Weise der Substantiva, weswegen die Araber auch von ٱلْأَحْوَصُ als Eigennamen im Plural ٱلْأَحَاوِصُ sagen. — 8) Die weiblichen Substantiva der Form فَعْلٌ ohne ةٌ bekommen im Plural, wie die der Form فَعْلَةٌ, nach dem zweiten Consonanten ein a. So sagt man von den weiblichen Eigennamen دَعْدٌ und وَعْدٌ im Plural دَعَدَاتٌ und وَعَدَاتٌ, wie تَمَرَاتٌ und جَفَنَاتٌ. Desgleichen das n. appell. أَرْضٌ: wie es wegen seines Feminingeschlechtes in der Verkleinerungsform ein ةٌ annimmt: أُرَيْضَةٌ, so lautet es ebendeswegen und wegen seiner Substantivnatur im Plural أَرَضَاتٌ. — Das vom Vf. angeführte أَهْلَاتٌ ist der Plural von أَهْلَةٌ, nicht, wie er meint, von أَهْلٌ; denn von diesem ist der Plural ja أَهْلُونَ, wie bei dem Dichter:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عَمَلَّسٌ   وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْئَلُ

»Und ich habe zur Abwehr von euch einige Angehörige: einen grimmen Wolf, einen glatten gesprenkelten Pardel und eine Hyäne mit zottigem Nacken«.

---

1) Der Kâmûs erklärt dagegen لَيْلَةٌ ذَاتُ حَرٍّ. An und für sich kann der in غَمٌّ liegende Begriff des Zudeckens und Verschliessens ebensowohl auf verhüllende Finsterniss als auf athemversetzende Hitze angewandt werden.

Denn da die Araber dieses Wort zunächst als Adjectivum gebrauchen, so behandeln sie es auch hinsichtlich der Unterscheidung der beiden Geschlechter als ein solches und sagen رجلٌ اهلٌ und مرأةٌ اهلةٌ, wie der Dichter:

وأَهْلةٍ[1] وُدٍّ قد تَزيَّنتُ[2] وُدَّهم وأَلبستُهم فى الحمد جهدى ونائلى

»Wohl manche liebenswürdige Gesellen giebt's, mit deren Liebe ich mich geschmückt und denen ich hinwiederum in dem ihnen gespendeten Lobpreise meine besten Kräfte und Gaben zugewandt (eig. wie ein Gewand angelegt) habe.«

Demzufolge bilden sie den Plural von أَهْلةٌ als einem weiblichen Adjectivum regelmässig أَهْلات, wie صَعْبات und عَبْلات. Andere jedoch sagen أَهَلات wie أَرَضات, indem sie jenes wie dieses als Substantivum behandeln, wenn es auch in der Gebrauchsweise einem Adjectivum ähnlich ist. So in dem Verse:

فهُمْ أَهَلاتٌ حولَ قيسِ بنِ عاصمٍ اذا أَدلجوا بالليل يَدْعَوْن كوثرا

»So bilden sie eine Menge Hausgenossenschaften um Ḳais bin ʿÂṣim, die man, wenn sie des Nachts einherziehen, einen wasserreichen Strom nennen könnte.«

Das (von Zamaḫśarî aufgeführte) عُرُسات ist Plural von عُرُس, und dieses wiederum Plural von عَرُوس, einem (ursprünglichen) Adjectivum, welches sowohl von dem Bräutigam als von der Braut gesagt wird[3]). — عيرات ist Plural von عير, d. h. Kamele

1) اهلةٌ ist, wie das Folgende zeigt, auf eine Mehrheit von Männern, جماعةٌ رجال, zu beziehen.

2) Die Hdschr. ىرىٮ. Oder تَرَبَّبْتُ?

3) Der Plural عُرُس von عَرُوس, Bräutigam, ist im Gegentheil grundverschieden von dem Singular عُرُس oder عُرْس, Hochzeit, wie denn auch Ǵauharî und Fîrûzâbâdî عُرُسات neben أَعْراس als Pluralis dieses letztern

die Mundvorräthe tragen. Sîbawaihi sagt, er habe diesen Plural von den Arabern nach hudailitischer Mundart عِيَرات aussprechen hören, nach Analogie jenes بَيَضات st. بَيْضات. So in dem Verse von Al-Kumait:

عِيَراتُ الفَعالِ والسُّودَدِ العِـــــــــدِّ اليهم مَحطوطَةُ الأعكامِ

»Die Ladungen der Kamelzüge edler Wohlthätigkeit und nachhaltigen Fürstenthums werden nur bei ihnen abgeladen.«

Statt والسودد العدّ liest man auch والحَسَبِ العَوْدِ. Dieser Vers ist aus einem Lobgedichte auf die Familienglieder des Propheten (اهل البيت), das so anfängt:

مَنْ لقَلْبٍ متيَّمٍ مستهامِ غيرِ ما صَبْوةٍ ولا أَحْلامِ

»Wer hilft einem liebegeknechteten, zum Wahnsinn getriebenen, nicht etwa bloss verliebten und liebeträumenden Herzen?«

Derselben Regel wie die weiblichen Eigennamen der Formen فَعْل und فَعْلة folgen die männlichen der letztern Form, z. B. طَلَحات und حَمَزات von طَلْحة und حَمْزة, *Thorbecke*'s Durrat al-gauwâs S. ۱۹۱ Z. 9. — Jâkût, III, S. ۹.۳ u. ۹.۴, macht hinsichtlich des Plurals فَعَلات von فَعْلة einen Unterschied zwischen الاسم الجامد und الاسم المشتق (s. diese Berichte v. J. 1866 S. 302 f.): jenes soll in der bezeichneten Pluralform nach dem zweiten Consonanten ein a annehmen, dieses aber nicht. Er sagt: العَبَرات — kann sein der Plural 1) von عَبْرة in der Bedeutung von دَمْع (Thränenerguss), 2) von عَبْرة als n. vicis von عَبَرَ النهرَ (einmaliger Uebergang über einen Fluss), ist aber in

aufführen. In der Bedeutung Beilager, نكاح, ist das Wort gen. comm., in der Bedeutung Hochzeitsschmaus, وليمة, طعامُ وليمة, nach dem (arab.) Commentator im türk. Kâmûs nur Masculinum.

diesem Falle unregelmässig gebildet; denn nach der Regel sollte der zweite Consonant vocallos sein zum Unterschiede zwischen dem primitiven und dem von einem Verbalstamme abgezweigten Nomen.« Bei andern einheimischen Sprachgelehrten habe ich von einem solchen Unterschiede nichts gefunden, im Gegentheil werden z. B. als Plurale der nn. vicis دَفْعة, رَمْية und غَلْوة — der beiden letzten sowohl in abstracter als in concreter Bedeutung — ausdrücklich دَفَعات, رَمَيات und غَلَوات angegeben. Uebrigens ist jenes erste عَبْرة, — zunächst abstract تَحَلُّبُ دَمْعٍ (Ǵauharî), dann erst concret-collectiv = دمعٌ selbst, — ebenso wie das zweite vom Verbalstamme عبر abgezweigt und bedeutet eigentlich Uebergehen der Augen, ist also keineswegs ein primitives Nomen. — Die Formen فعِلات und فُعُلات sollen ḥiǵâzenisch sein; der türk. Ḳâmûs: »النِعْمة — lautet im Plural theils mit zwei i نِعِمات, welche Art von Gleichlautung (اتباع) den Ḥiǵâzenern eigenthümlich ist, theils نِعَمات mit a des zweiten Consonanten.«

I, 355, vorl. Z. Zu »مُرْضَوة« s. die Anmerkung zu I, 295, 11.

I, 356, 7 »سَقَّاوَاتٌ« schr. auch bei *Wright*, I, S. 163 Z. 5 v. u. سَقَّايَاتٌ; s. d. Ḳâmûs u. d. W. السَّقَّاءُ und *Wright*'s Kâmil S. ٨٧ Z. 12.

I, 357, 1, u. 359, 10 »أَرْضُون« regelmässig أَرَضُون; s. *Lane*. Ibn Hišâm in Šuḏûr al-ḏahab (Bulaḳ J. d. H. 1253) S. ٣٣ Z. 17 ff.: »Zu ihnen (den unregelmässigen Pluralen auf ûn[a]) gehört auch ارضون mit Fatḥ des r, gebrochener Plural eines unpersönlichen Femininums; denn der Singular davon ist ارض mit Sukûn des r. Im Falle des Verszwanges jedoch bleibt das r bisweilen auch im Plural vocallos, wie in dem Verse:

لقد ضَجَّتِ الأَرْضون اذ قام من بنى هداد خطيبٌ فوقَ أعوادِ منْبَرِ

»Vor Unwillen aufgeschrieen haben die Länder, da ein Redner von den Söhnen Hadâd's auf das Kanzelgerüst trat.«

I, 357, 1—3 »ذَوُونَ et أُلُوا, pluriels de ذُو *possesseur*, *doué*.« Eine veraltete Gebrauchsweise abgerechnet (s. *Lane*, I, S. 985 Col. 1 Z. 7—12), erscheint nicht nur der zweite dieser Plurale, — gewöhnlich mit einer Lesemutter أُولُو, aber mit stets kurzer erster Sylbe, — sondern auch der erste immer in Verbindung mit einem Genitiv, daher ohne n. Beide Wörter sind (s. *Ewald*, Gramm. crit., I, S. 331 u. 332) ursprüngliche Demonstrativa. Die mit Ausnahme des Dualis unabwandelbaren, selbstständigen, an und für sich determinirten und daher weder den Artikel noch eine Genitivanziehung zulassenden Deutenomina ذَا für den Singular, ذَانِ, ذَيْنِ für den Dual, beide mit besondern Femininformen, und أُلَا, أُلَآءِ von der andern Deutewurzel ال, — gewöhnlich mit einer Lesemutter أُولَا, أُولَآءِ, aber mit stets kurzer erster Sylbe, — für den Plural beider Geschlechter, sind mit Annahme der vollen Casusabwandlung unselbstständige, an und für sich indeterminirte, zur Begriffsvervollständigung einen Genitiv verlangende Beziehungsnomina geworden: Sing. Masc. ذُو, ذِى, ذَا, Fem. ذَاتُ, ذَاتِ, ذَاتَ, Dual Masc. ذَوَا, ذَوَيْ, Fem. ذَوَاتَا, ذَوَاتَيْ, Plur. Masc. ذَوُو, ذَوِى, Fem. ذَوَاتُ, ذَوَاتِ, gleichbedeutend Masc. أُولُو, أُولِي, Fem. أُولَاتُ, أُولَاتِ, während das Aethiopische sein H in gleicher Anwendung im Femininum und Plural zwar abwandeln kann, gewöhnlich aber ebenso unverändert lässt wie das Aramäische sein, zum Exponenten des Angehörigkeits- (Genitiv-)Verhältnisses verallgemeinertes דִּי, דְ, דְּ, ܕ. Begrifflich setzt auch dieses erstarrte Nomen das von ihm abhängige zweite stets in den Genitiv, während es selbst alle Casusverhältnisse durchläuft, mag es sich einem vorhergehenden Substantivum in demselben Casus beiordnen, oder frei eintreten, wie in einem aussagenden Nominalsatze als dem Subjecte nachfolgender Prädicats-Nominativ: ארניך דחמר, aures tuae (sunt) asini (asininae), oder in einem fragenden Nominalsatze als dem Subjecte vorausgehender Prädicats-Nominativ: דמן את, cujus (cujas) tu (es)? *Levy's* chald. WB. I, S. 11 Col. 1, II, S. 45 Col. 1. S. diese Berichte v. J. 1862 S. 23 u. 24.

I, 357, 5 v. u. »de la seconde« man füge hinzu: et de la quatrième, mit dem schon von *Caspari* gegebenen Beispiele أَرَاجِيفُ von أِرْجَافٌ, beunruhigende Gerüchte. — L. Z. »قَوْنَصُوا« schr. قَوْنَصُوا, so dass das و in der ersten Sylbe blosse Lesemutter ist. Die jetzt gewöhnliche Form ist قُنْصُل, Pl. قَنَاصِل.

I, 358, 1 »وُجَاقٌ« das türk. اوجاق oġak. — Z. 15 »un ة« schr. un ة. — Z. 21 »بَنَوَةٌ« s. die Anmerkung zu I, 310, 11. — Z. 25 »أُمَّهَاتٌ« neben der seltneren Form أُمَّاتٌ; s. *Lane*.

I, 359, 2 »سَنَوَنَ« schr. سِنُونَ, auch mit Gleichlautung سُنُونَ, Gen. u. Acc. سِنِينَ. Hierüber und über den aus سِنِينَ entstandenen collectiven Singularis سِنِينٌ mit festgewordener Pluralendung, Gen. سِنِينٍ, Acc. سِنِينًا, s. Zeitschrift der D. M.G. Bd. XV (1861) S. 386 u. 387. Jener Vocalwechsel in der ersten Sylbe des Plurals scheint, ähnlich wie in أُخْت und بِنْت, aus einer von dem abgeworfenen schwachen dritten Stammconsonanten auf die Hauptsylbe ausgeübten Rückwirkung herzurühren. Wohl denselben Ursprung hat das in den Pluralen auf ûn[a], în[a] oft mit i wechselnde u von بُرَةٌ, قُلَةٌ, كُرَةٌ, لُغَةٌ, لُمَةٌ, von غُزَاةٌ, رُمَاةٌ, statt بُرْوَةٌ u. s. w., غَزَوَةٌ, رَمَيَةٌ; denn jene Pluralform tritt bei den Zeitwörtern mit schwachem Endconsonanten an die Stelle von فَعَلَةٌ. Hierbei ersetzt das vollere u in رُمَاةٌ das dünnere i. Auf diesem Wechsel beruht auch das u in قُرًى, Plur. der ältern Singularform قِرْيَةٌ, קִרְיָה, in لُحًى und حُلًى, Pl. von لِحْيَةٌ und حِلْيَةٌ, vgl. *H. Derenbourg*, Journ. asiat. Juin 1867, S. 516 § 91 m. d. Anm. 1, in seinem Essai sur les formes de pluriels en Arabe.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.


Stanford University Libraries
3 6105 126 576 003



